

تاریخ علوم میں تہذیب اسلامی کا مقام

خطبات: ڈاکٹر فواد سیرگین
ترجمہ: ڈاکٹر خورشید رضوی



ادارہ تحقیقات اسلامی
بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی - اسلام آباد

بسم اللہ الرحمن الرحیم

تمام کتابیں بغیر مالی فائدے کے پی ڈی ایف

میں تبدیل کی جاتی ہیں۔

مصنف کی رائے سے حقوق برعکس دہری نہیں۔

یہ حسین احسن۔ فیس بک گروپ

کتابیں پڑھئے

03145951212

03448183736



تاریخ علوم میں
تہذیب اسلامی کا مقام

خطبات: ڈاکٹر فواد سیرگین

ترجمہ: ڈاکٹر خورشید رضوی

ادارہ تحقیقات اسلامی
بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی - اسلام آباد

مطبوعات ادارہ تحقیقات اسلامی

جملہ حقوق محفوظ

اس کتاب کا کوئی حصہ ناشر کی اجازت کے بغیر کسی بھی شکل میں شائع نہ کیا جائے،
البتہ تحقیقی مقاصد یا تبصرے کے لیے ضروری اقتباسات نقل کیے جاسکتے ہیں۔

ڈاکٹر محمد حمید اللہ لاہوری، ادارہ تحقیقات اسلامی - اسلام آباد

گوانف فہرست سازی و دوران طباعت

سینئر گین، ایم۔ فواد

تاریخ علوم میں تہذیب اسلامی کا مقام: خطبات: فواد سینئر گین، ترجمہ

خورشید رضوی

۱۔ اسلام اور سائنس - خطبات ۲۔ تہذیب اسلامی - خطبات ۳۔ سائنس - خطبات

الف - رضوی، خورشید، ۱۹۴۰ء - ب - عنوان - ج - عنوان: محاضرات فی

تاریخ العلوم العربیہ و الاسلامیہ - اردو

500.8 dc20

اشاعت دوم: ۲۰۰۵ء

ISBN 969-408-132-7

طابع و ناشر : ادارہ تحقیقات اسلامی، پوسٹ بکس نمبر ۱۰۳۵ - اسلام آباد

مطبع : مطبع ادارہ تحقیقات اسلامی - اسلام آباد

انتساب

استاد گرامی ڈاکٹر صوفی محمد ضیاء الحق صاحب مرحوم کے نام

اگر سیاہ دلم داغ لالہ زائر تو ام
وگر کشادہ جہنم گل بہار تو ام

فہرست

- حرفے چند ۹
- پیش گفتار ۱۱
- ۱- تاریخ التراث العربی: تالیف کے مقاصد اور طریق کار ۱۹
- ۲- تاریخ علوم میں مسلمانوں اور عربوں کا مقام ۳۱
- ۳- تاریخ طب میں مسلمانوں اور عربوں کا مقام ۳۹
- ۴- علم کیمیا کی تاریخ میں مسلمانوں اور عربوں کا مقام ۶۷
- ۵- ریاضیات کی تاریخ میں مسلمانوں اور عربوں کا مقام ۸۳
- ۶- فلکیات کی تاریخ میں مسلمانوں اور عربوں کا مقام ۹۵
- ۷- عربوں کی فلکیات کا یورپ پر اثر ۱۱۱
- ۸- آثار علویہ (Meteorology) کی تاریخ میں مسلمانوں اور عربوں کا مقام ۱۲۵
- ۹- یورپ کی تحریک احیاء پر عربی و اسلامی علوم کا اثر ۱۳۱
- ۱۰- عربی و اسلامی علوم میں اسناد کی اہمیت ۱۵۷
- ۱۱- کتاب الاغانی کے مآخذ ۱۷۵
- ۱۲- قدیم عربی شاعری: حقیقت یا افسانہ؟ ۱۸۷
- ۱۳- اسلامی ثقافت میں جمود کے اسباب ۱۹۵

حرفے چند

ابن ندیم الوراق (م ۹۹۵ء) کی الفہرست، طاش کیری زادہ (م ۱۵۲۱ء) کی مفتاح السعاده، حاتق خلیفہ حلبی (م ۱۶۵۷ء) کی کشف الظنون عن اسامی الكتب و الفنون اور اس کے ذیل جیسی قابل قدر کتابیاتی کاوشوں کے باوجود ضرورت اس امر کی تھی کہ عربی زبان کے علمی سرمائے کا فن بہ فن اور عہد بہ عہد جائزہ لیا جائے، اور جن آثار تک ان متقدمین کی رسائی نہیں ہو سکی تھی، یا جن کے بارے میں ان کی معلومات و آراء ناقص تھیں، ان کے بارے میں صحیح اطلاعات فراہم کی جاتیں۔ نوآبادیاتی دور میں مسلم اہل علم تو بوجہ اس پوزیشن میں نہ تھے کہ دنیائے اسلام کے گوشے گوشے میں موجود ذخائر کتب کا جائزہ لیتے، ان کی مفصل فہرستیں تیار کرتے، اور جن کتابوں کے نام مذکورہ بالا کتابوں میں ان کی نظر سے گزرتے تھے، انہیں ڈیویڈ نکالتے، اور تحقیق و تفتیش کی دنیا میں نئی راہیں متعین کر دیتے، تاہم مسلم معاشروں میں جوں جوں بیداری پیدا ہوئی، اور مسلم اہل دانش میں اپنے سرمایہ فکر کے تحفظ اور اس کے احیاء کا احساس بڑھتا چلا گیا، کتب خانوں کے ذخائر کی چھان بین کی گئی، فہرستیں تیار ہونے لگیں، اور میراث ماضی کو زندہ کیا جانے لگا، تاہم مطبوعہ اور خطی سرمائے کا بھرپور جائزہ لیتے ہوئے عربی زبان میں علوم و فنون کی تاریخ مرتب و مدون کرنے کی جانب جس صاحب نظر نے توجہ مبذول کی، وہ جرمن مستشرق کارل بروکلمان (م ۱۹۵۶ء) تھا۔ کارل بروکلمان کی کاوش کو علمی دنیا میں بجا طور پر پسند کیا گیا، مگر اسے حرف آخر اس لیے نہ سمجھا گیا، کہ بروکلمان کی زندگی میں عالم اسلام کے خطی ذخائر کی فہرست سازی ارتقائی مرحلے میں تھی، گو آج بھی یہ قدر زیادہ تیز نہیں، تاہم آج علمی دنیا، بروکلمان

کی نسبت اس لیے زیادہ بہتر پوزیشن میں ہے کہ ان ہیرووں کتب خانوں کے ذخائر کے بارے میں ہمیں معلومات حاصل ہیں جن کی بروکلین خواہش رکھتا تھا۔

بروکلین نے جس کام کا عہدگی سے آغاز کیا تھا، اسے ان کے نامور شاگرد فواد سیزگین نے آگے بڑھایا۔ دنیا کا پراچین دستور ہے کہ بعد میں آنے والی نسل، اپنے بزرگوں کے نقش قدم پر چل کر تہذیبی سفر میں آگے بڑھ جاتی ہے۔ فواد سیزگین کی تاریخ التراث العربی کے کچھ حصے کا عربی کے توسط سے اردو میں ترجمہ ہو چکا ہے، تاہم فواد سیزگین کی کامیابیوں کی ایک جھلک اردو قارئین نے اس وقت دیکھی جب ادارہ تحقیقات اسلامی - اسلام آباد کے سابق رفیق ڈاکٹر خورشید رضوی نے ان کے محاضرات فی تاریخ العلوم العربیہ و الاسلامیہ کو اردو میں منتقل کرنا شروع کیا۔ محاضرات ادارہ تحقیقات اسلامی کے مجلہ ”فکر و نظر“ کی اشاعت بابت جولائی - ستمبر ۱۹۸۶ء سے لے کر اشاعت بابت اپریل - جون ۱۹۹۳ء تک ایک ایک کر کے شائع ہوئے تھے۔ ان خطبات سے مختلف علوم و فنون کے ارتقاء میں نہ صرف مسلم تہذیب کا حقیقی کارنامہ اجاگر ہوتا ہے، بلکہ متعدد غلط فہمیاں، اور شعوری طور پھیلانی گئی غلط بیانات بھی صاف ہو جاتی ہیں۔ اپنی معلومات افزا نوعیت کے باعث یہ خطبات دلچسپی سے پڑھے گئے، اور بعض موقر معاصرین نے انہیں اپنے صفحات میں جگہ دی۔

ادارے نے، بعد ازاں ان خطبات کا کامل ترجمہ تاریخ علوم میں تہذیب اسلامی کے مقام کے نام سے بصورت کتاب پیش کر دیا تھا۔ آج ہم اس کا دوسرا ایڈیشن پیش کرتے ہوئے خوشی محسوس کرتے ہیں۔

زیر نظر ایڈیشن میں کوئی خاص تبدیلی نہیں کی گئی، البتہ کتابت کی بعض غلط درستیوں کی غلطیوں کو غلط کر دیا گیا ہے۔

شعبہ تالیف و ترجمہ

ادارہ تحقیقات اسلامی - اسلام آباد

۲۲ اگست ۲۰۰۵ء

پیش گفتار

ڈاکٹر فواد سیزنگین دور حاضر کے نامور مسلمان محقق ہیں۔ اصلاً ترک ہیں، لیکن قیام ایک مدت سے جرمنی میں ہے۔ ڈاکٹر صاحب معروف جرمن مستشرق ہیلموٹ رٹر (Hellmut Ritter) کے شاگرد ہیں اور آپ کا بیشتر کام جرمن زبان ہی میں ہے۔ آج کل گوئے یونیورسٹی فرینکفرٹ میں (Institut Fur Geschichte der Arabisch Islamischen Wissenschaften) (ادارہ تاریخ علوم عربیہ و اسلامیہ) کے سربراہ ہیں اور اپنی شہرہ آفاق کتاب Geschichte des Arabischen Schrifttums کی تکمیل میں مصروف ہیں۔ اس عظیم الشان منصوبے کا آغاز کارل برڈکلمان کی معروف کتاب Geschichte der Arabischen Litteratur کے تحت کے طور پر ہوا، لیکن رفتہ رفتہ یہ مستقل بالذات حیثیت اختیار کر گیا۔ یہ منصوبہ جس کا تفصیلی تعارف آپ زیر نظر اوراق کے آغاز میں دیکھ سکیں گے، ابتداء سے لے کر ۱۳۰ھ تک عربی زبان میں مختلف علوم و فنون کے سرمائے کا ایک فاضلانہ جائزہ ہے۔ کتاب کا مقصد قرآن، حدیث، تاریخ، فقہ، عقائد، تصوف، شاعری، لغت، نحو، بلاغت، طب، ہیئت، علم الکیمیا، نباتیات، زراعت، ریاضیات، فلکیات، احکام الفجوم، آثار علویہ، فلسفہ، منطق، نفسیات، اخلاق، سیاسیات، علم الاجتماع، جغرافیہ، طبیعیات، ارضیات اور موسیقی جیسے متنوع میدانوں میں مسلمانوں اور عربوں کے کام کا تعارف کرانا اور ان علوم پر دنیا بھر میں پائے جانے والے عربی مخطوطات کی نشان دہی کرنا ہے۔ اس کتاب کا عربی ترجمہ تاریخ التراث العربی

(عربی ورثے کی تاریخ) کے عنوان سے ساتھ ساتھ ہو رہا ہے۔ اس ترجمے کے نو حصے ہماری نظر سے گزرے ہیں جو وزارت تعلیم سعودی عرب کے زیر اہتمام شائع ہوئے ہیں۔ ان میں قرآن و حدیث، تدوین تاریخ، فقہ، عقائد، تصوف اور شاعری آگئی ہے۔ فارسی زبان میں بھی اس کا ترجمہ ہو رہا ہے اور پہلی جلد تاریخ نگارش ہای عربی (۱) کتابخانہ و مجموعہ ہای نسخہ ہای خطی عربی در جہاں) کے زیر عنوان ۱۳۶۶ھ میں انتشارات معارف (تہران) کے زیر اہتمام شائع ہو چکی ہے۔

ڈاکٹر فواد سیزگین کو ان کی علمی خدمات کے اعتراف میں "جائزۃ الملک فیصل العالمیہ" (شاہ فیصل عالمی انعام) دیا گیا اور جلد الامام محمد بن سعود الاسلامیہ (امام محمد بن سعود اسلامی یونیورسٹی) کی دعوت پر ریاض جا کر انہوں نے عربی میں سات خطبات دیے، جنہیں جامعہ نے ۱۳۹۹ھ/۱۹۷۹ء میں محاضرات فی تاریخ العلوم (تاریخ علوم پر خطبات) کے نام سے شائع کر دیا۔ بعد ازاں ۱۴۰۲ھ/۱۹۸۳ء میں دوسرا ایڈیشن چھ خطبات کے اضافے کے ساتھ محاضرات فی تاریخ العلوم العربیہ و الاسلامیہ (عربی و اسلامی علوم کی تاریخ پر خطبات) کے عنوان سے فرینکفرٹ (جرمنی) سے شائع ہوا۔

یہ خطبات ڈاکٹر صاحب کی مدت العمر کی تحقیقات کا نیچوڑ ہیں۔ ان کی اہمیت کے پیش نظر انہیں اردو میں ترجمہ کرنے کا منصوبہ بنایا گیا۔ یہ ترجمہ وقتاً فوقتاً ادارہ تحقیقات اسلامی کے اردو مجلہ فکر و نظر میں شائع ہوتا رہا۔ ہم ڈاکٹر صاحب کے ممنون ہیں کہ انہوں نے کمال فراخ دلی سے ادارہ تحقیقات اسلامی کو نہ صرف اردو ترجمہ شائع کرنے کی اجازت مرحمت فرمائی، بلکہ تازہ فرینکفرٹ ایڈیشن بھی مہیا فرمایا، چنانچہ زیر نظر کتاب پورے تیرہ خطبات کے ترجمے پر مشتمل ہے۔ ان خطبات میں ڈاکٹر فواد سیزگین نے اس عام رجحان کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی ہے کہ سائنسی علوم کی تاریخ میں پہلے یونان قدیم کے دور اور اس کے فوراً بعد یورپ کی تحریک احیائے علوم کے مرحلے کو جگہ دی جائے، حالانکہ تحقیقات سے ثابت ہو چکا ہے کہ اہل یونان سے

قبل بھی از حدائی ہزار برس کی علمی تاریخ موجود ہے، جو انھیں ورثے میں ملی، اور پھر یونانی اور اور
احیائے علوم کے دور کے درمیانی عرصے میں عربوں کی اس قدر علمی خدمات آتی ہیں جن کے بغیر
تاریخ علوم کا تسلسل برقرار نہیں رہ سکتا۔ اس درمیانی مرحلے سے چشم پوشی اتفاقی نہیں، بلکہ راہی
ہے۔ ہر چند کہ بعض مستشرقین نے اس سلسلے میں عربوں کا دفعتاً بھی کیا، لیکن غالباً روحی اہمیت ہی
کی رہی۔

محققین کی ایک بڑی تعداد کے اس خیال سے بھی ڈاکٹر صاحب کو اختلاف ہے کہ عرب
ابتدائے کار میں اتنے سادہ تھے کہ نئے علوم کو سمجھ سکے کی اہلیت نہیں رکھتے تھے اور یہ کہ مسلمانوں
کے ہاں ارتقائے علمی کا نقطہ آغاز ”بیت الحکمت“ کا قیام ہے۔ ڈاکٹر میزنگین کا نقطہ نظر یہ ہے کہ
مسلمانوں میں نتیجہ خیز فکری، علمی سرگرمی کا آغاز پہلی صدی ہجری ہی میں ہو گیا تھا۔ علم کے بارے
میں اہل اسلام کا رویہ فراخ دماغ تھا۔ انھوں نے بغیر کسی تشکیکی رکاوٹ کے اپنے پیش روؤں کے
علوم کو قبول کیا۔ اس طرح اسلامی تہذیب مختلف قوموں کی ثقافتوں، زبانوں اور میراث علمی کا نقطہ
اتصال ثابت ہوئی اور اس نے اس تسلسل میں سب موثر رابطے کا کردار ادا کیا، جس کے نتیجے میں فکر
انسانی کے ایک نئے دور کا آغاز ہوا۔

مسلمان اپنے پیش روؤں کے مقلد محض نہ تھے، بلکہ جانچ پرکھ اور تنقید کے صحت مند
معیاروں کے قائل تھے۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ اس ضمن میں ان کا رویہ احترام آمیز رہا جسے ڈاکٹر
میزنگین تنقید کا اخلاقی اسلوب کہتے ہیں، چنانچہ مسلمانوں پر کمزور تنقیدی صلاحیت کا الزام لگانا
درست نہیں۔ لیبرونی اور ابن البیثم کے نہایت جامع اقوال جو ان خطبات میں اقتباس کیے گئے
ہیں، مسلمانوں کے علمی تنقیدی معیار کے آئینہ دار ہیں۔

مسلمان معاشرہ دیگر اقوام کے علوم سے ترجیح، استفادے اور تقلید کے مراحل سے تیزی
کے ساتھ گزر رہا ہوا تیسری صدی ہجری کے واسطے میں تازہ کاری کے مرحلے میں داخل ہو گیا، جس
کی مثالیں بنو موسیٰ، المہانی، ابوبکر رازی، الکندی اور ابن سینا جیسے لوگوں کے کارناموں کی

صورت میں ملتی ہیں۔ مسلمانوں نے نظریے و تجربے کے مابین توازن قائم کیا۔ نئے علوم کی طرح ڈالی اور اصطلاحات سازی میں قابل قدر خدمات انجام دیں۔ ساتویں اور آٹھویں صدی ہجری کا زمانہ ان کے ہاں سائنسی علوم کا نقطہ عروج تھا۔

ڈاکٹر سیزگین کی رائے میں، طینی دنیا پر مسلمانوں کا اثر صرف عربی کتب کے ترجمے اور صیسی جنگوں کے ذریعے ہی نہیں ہوا، بلکہ عربوں سے استفادے کا آغاز دسویں صدی عیسوی ہی سے ہو چکا تھا۔ یہ عمل کئی صدیوں تک مسلسل جاری رہا اور ہسپانیہ، اٹلی، اور بیزنطیہ کی راہ سے اس کی تکمیل ہوئی۔

ڈاکٹر صاحب نے سن نکتے کی طرف بھی توجہ دلائی ہے کہ مسلمانوں نے اجنبی اقوام سے علمی اکتساب کا آغاز ان لوگوں کے وسیع سے کیا جو اسلام قبول کر چکے تھے، چنانچہ ان کے ہاں استفادے میں تعصب کا عنصر شامل نہ تھا۔ اس کے برعکس اٹینیوں نے عربوں کو پنا حریف اور دشمن سمجھتے ہوئے ان سے استفادہ کیا، جو غیبتی الجھنوں کا باعث بنا۔ مسلمانوں کے ہاں وضاحت و صراحت کا چسپ رہا، جبکہ اٹینیوں کے ہاں سر قہ و اتحس نے رواج پایا۔ مسلمان علماء کی بہت سی دریافتوں کا سہرا بعد میں آنے والے مغربی سائنس دانوں کے سر باندھ دیا گیا جس کی بنیاد محض تواروہیہ علمی نہ تھی، بلکہ جدید تحقیقات سے ایک باقاعدہ علمی سر قہ کی روایت کا سراغ ملتا ہے۔ اٹھارہویں صدی عیسوی میں آکر بعض مستشرقین کی کاوشوں سے عربوں کا علمی مقام کسی قدر بھر کر سامنے آنا شروع ہوا۔ مستقبل میں اس علمی، عتراف کی گنجائش اور بھی زیادہ نظر آتی ہے، جس کے لیے خود مسلمانوں پر لازم ہے کہ تحقیق پر بھرپور توجہ دیں۔

تاریخ التراث العربی کے علاوہ، کنر سیزگین کی شہرت کا ایک اور خصوصی حوالہ قدیم اسلامی سلسلہ روایت، بالخصوص علم حدیث میں اس کے طریق کار اور اس کی حقیقت و اہمیت کے بارے میں ان کا نقطہ نظر ہے جس نے مغرب کے علمی حلقوں میں بھی بازگشت پیدا کی ہے اور گوئذ زیر اور دیگر مغربی محققین کے تصورات پر بخیر و تشہید کی ضرورت کا احساس دلایا ہے۔ طویل

اور کٹھن جستجو کے بعد انہوں نے اس امر کے شواہد مہیا کیے ہیں کہ اولین دور میں بھی علم حدیث کا انحصار محض زبانی روایت پر نہ تھا۔ تحریری دستاویزوں سے اس وقت بھی مدد لی جاتی تھی۔ اس سلسلے میں ان کا یہ نکتہ خاص توجہ کا مستحق ہے کہ ابتدائی زمانوں میں لفظ ”کتاب“ بطور اصطلاح، ”مکاتبت“ کے معنوں میں استعمال ہوا ہے جس سے مراد روایت حدیث کو زبانی سنے سنائے بغیر، سند کی طرف سے محض تحریری صورت میں منتقل کرنا ہے، جبکہ سماع میں اگرچہ تحریر بھی موجود ہوتی تھی، لیکن اس کا زبانی سننا سنانا ضروری سمجھا جاتا تھا اور یہی صورت افضل تصور کی جاتی تھی۔ جہاں انحصار محض تحریر پر رہا ہو، وہاں اس امر کا اظہار کرنے کے لیے اسناد میں کتاب الی یا من کتاب کے الفاظ استعمال کیے جاتے تھے۔ ان الفاظ سے بعض مستشرقین کو یہ غلط فہمی ہوئی کہ تحریری مواد صرف انہی صورتوں میں استعمال ہوا ہے اور، اتنی سب روایات محض زبانی ہیں۔ اس غلط فہمی کے رد میں ڈاکٹر فواد سیزگیں نے جان کاہ محنت کے بعد اس امر کے بعض ثبوت شواہد پیش کیے ہیں کہ اسناد میں گو بظاہر صرف زبانی روایت کا حوالہ آیا ہو تاہم بسا اوقات اس کی حیثیت ماقاعدہ تصانیف سے حرف بحرف نقل و اقتباس کی ہوتی ہے۔ ڈاکٹر صاحب اس ضرورت پر زور دیتے ہیں کہ مسلمان محققین، بظاہر زبانی سناد میں مضمون تحریری مآخذ کا سراغ ٹھوس بنیادوں پر فراہم کرنے کے لیے محنت کریں۔ اس کام کے لیے وہ اپنے تجربے کی روشنی میں ایک طریق کار کی نشان دہی بھی کرتے ہیں جو کسی بھی کتاب کی اسناد کو لگ بھگ لگاؤ کی صورت میں مرتب کرینے کے بعد اختیار کیا جاسکتا ہے۔ اس طریق کار کی تفصیل ان کے خطبات — ”عربی و اسلامی علوم میں سناد کی ہیئت“ اور ”کتاب الاعاسی کے مآخذ“ — میں دیکھی جاسکتی ہے۔ یہ طریق کار بہایت توجہ طلب ہے اور اگر بڑے پیمانے پر اس کی تربیت دی جاسکے تو یہ اسلامی تحقیقات کے لیے سائنٹفک بنیادیں فراہم کر سکتا ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے لکھا ہے کہ وہ تاریخ التراث العربی کی تالیف کے دوران ۱۹۵۳ء سے اب تک مسلسل اس طریق کار سے کام لیتے رہے ہیں اور اس کی صحت پر ان کا یقین روز بروز بڑھتا چلا جا رہا ہے۔ خطبہ ”تدیم عربی شاعری حقیقت یا فست؟“ بھی دراصل علمی

بنیادوں پر قدیم طرزِ روایت اور بتدائی دور میں تدوینِ شعر کی چھان پٹنگ ہی سے متعلق ہے اور اس طرح اسلامی دورے کے مجموعی تناظر سے مربوط ہو جاتا ہے۔

دوسرے خطبے میں تاریخِ علوم میں مسلمانوں اور عربوں کے مقام کا جائزہ لی جا کر دیا گیا ہے، بعد کے خطبات میں بالترتیب طب، کیمیا، ریاضیات، فلکیات اور آثارِ علویہ پر الگ الگ تفصیل پیش کی گئی ہے۔ نواں خطبہ یورپ کی تحریکِ احیاء پر ”عربی و اسلامی علوم کا اثر“ گویا ایک خاص زاویے سے اسی تفصیل کا اہتمام کر رہا ہے۔

”خری خطبہ“ اسلامی ثقافت میں جمود کے اسباب، موضوع کے اعتبار سے نہایت اہم ہے۔ ڈاکٹر فواد سیرگین کی رائے میں ان اسباب کی حقیقی نشان دہی اس وقت تک ممکن نہیں، جب تک عربی و اسلامی علوم کی ایک ہمہ پہلو اور ٹھیک ٹھیک تصویر سامنے نہ آ جائے، جس سے ان تعمیری و تخریبی عناصر کا وضاحت سے علم ہو سکے جو بھی، بالترتیب پسے ان علوم کی پیش رفت اور پھر انحصار کا باعث بنے۔ جمود کے اسباب کے جو تجزیے بالعموم پیش کیے جاتے ہیں، ڈاکٹر صاحب کو ان سے اتفاق نہیں، ان کا خیال ہے کہ ان تجزیوں میں ”اسباب“ اور ”علامات“ کے مابین امتیاز نہیں کیا گیا۔

ڈاکٹر سیرگین نے نویں صدی ہجری کے، داخل سے نمودار ہونے والے اس جمود کے بعض ممکنہ و خفی اسباب گنائے ہیں، مثلاً مسلکی اختلافات، منگولوں اور بربروں کی بید کی ہوئی بے چینی، صلیبی جنگیں جن سے عجمی ارتقا کی رفتار متاثر ہوئی، علم کی سرپرستی میں اضمحلال، کتابوں کی بربادی، اعلیٰ درس گاہوں سے معیاری علماء کی دبستگی کے سلسل کا برقرار نہ رہ سکتا، اور اہم عجمی انکشافات کا مغربی دنیا کی جانب منتقل ہو جانا، لیکن دنیائے اسلام میں داخلی طور پر ایک علاقے سے دوسرے علاقے کی طرف منتقل ہو سکتا۔

عثمانی ترکوں نے ”تجدد“ کی جو کوشش کی، وہ بھی ڈاکٹر صاحب کی نظر میں سطحی تھی، اور بالآخر اس صدی کے نصفِ اول میں ترکی نے مغربی قدر کو اپنانے کے لیے جو بھرپور قدم اٹھایا، وہ بھی تجزیے کی بنیادی غلطی کے سبب کسی حقیقی کامیابی سے ہمکنار نہیں ہو سکا۔

ڈاکٹر سیزگین کی رائے میں وقت کی اہم ضرورت یہ ہے کہ حقائق سے آنکھیں چار کرتے ہوئے جرات مندی کے ساتھ خود تنقیدی کے عمل سے گزرا جائے۔ حصول مقصد کے لیے نہ تو مختلف مغربی نظموں کی کورانہ تقلید منسب ہے، نہ محض ماضی پرستی۔ مسئلے کا حقیقی حل یہ ہے کہ مسلمانوں کے شاندار ماضی کو سامنے رکھتے ہوئے زمانہ حال میں معاشرے کی مٹی سطح کو بلند کیا جائے۔ جمہور ایک ایسا تاریخی عمل ہے جو ہر تہذیب پروردہ ہو ہے، لہذا اس سے دل شکستہ وہاں ہونے کے بجائے اس کے حقیقی اسباب کا سراغ لگا کر اپنے بھی ورثے کا حقیقت پسندانہ تجزیہ کرنا اور تقلید محض سے بچتے ہوئے دور حاضر کی انسانی میراث کے صالح عناصر کو جرات مند نہ طور پر اخذ کرنا ضروری ہے۔ اس مقصد کے لیے مسلمان معاشرے کو، نئی درجے کے ذہن پیدا کرنے ہوں گے اور ایسے ذہنوں کی تعمیر کے لیے شدید محنت درکار ہے۔

ترجمہ کرتے ہوئے بعض دشواریوں کا احساس بھی ہوا۔ مترجم کے قصور مہمی کے مدوہ اس کے چند اسباب اور بھی تھے، مثلاً ایک تو یہ موضوعات ایسے ہیں کہ ان کی فنی پیچیدگی سے اصل عبارت ہی میں ایک طرح کا اخلاق پیدا ہو گیا ہے، پھر یہ کہ بعض علمی اصطلاحات جس طور پر برتی گئی ہیں، ان کا مفہوم ادا کرنے میں مشکل پیش آئی، مثال کے طور پر ایک ترکیب "الخذ و التمثل" ان خطبات میں بار بار استعمال ہوئی ہے۔ "تمثل" جدید عربی میں حیاتیات کی اصطلاح ہے اور assimilation کے معنی ادا کرتی ہے۔ اردو میں اس کے لیے "استحالة" کی اصطلاح موجود ہے، لیکن ڈاکٹر صاحب نے اسے جس انداز میں استعمال کیا ہے، اس کی ترجمانی میں دقت ہوئی۔ "خذ و استحالة" کہنے میں غریبیت کا احساس ہوتا ہے۔ ناچار کہیں "اخذ و جذب" کہنا پڑا اور کہیں موقع کی مناسبت سے "اخذ و کسب"؛ مگر ہنوز شرح صدر نہیں۔ ان وجوہ سے ترجمے میں بھی بسا اوقات گنگنک کا احساس ہونا جمید نہیں۔ یوں بھی، ہر چند کہ ترجمے کو "ترجمہ پن" سے بچاتے ہوئے سلیس اور رواں رکھا اپنی جگہ ایک خوب ہے، اور حتی الامکان ہم نے اس کا لحاظ رکھنے کی کوشش بھی کی ہے، لیکن دوسری طرف یہ بھی حقیقت ہے کہ محض سلاست کی دھن میں اصل عبارت کے مزاج کا خون

نہ کر دینا چاہیے۔ غالباً ۱۴ تا ۱۵ اشرف علی صاحب تھانوی نے ترجمے میں سلاست کے غیر ضروری خبط پر کچھ یوں تبصرہ فرمایا تھا کہ یہ کہنا کہ ترجمہ ایسا ہونا چاہیے کہ ترجمہ معلوم نہ ہو، ایسا ہے جیسے یہ کہنا چاہئے کہ اہل کو یہ کپڑے پہناؤ کہ اہل معلوم نہ ہوں۔ زیر نظر ترجمے میں سلاست برقرار رکھنے کی کوشش کے ساتھ ساتھ یہ بھی ملحوظ رکھا گیا ہے کہ ترجمے میں اصل کے اسلوب کی جھلک، خواہ یک گونہ کھر در سے پن کے ساتھ ہی کیوں نہ ہو، باقی رہے اور ترجمہ محقق کے پیرایہ ظہار کے بجائے مترجم کے ذاتی ذوق کا آئینہ دار بن کر نہ رہ جائے۔

مترجم ترجمہ میں جو وضاحتیں تو سین" () میں درج ہیں، اصل خطبات کا حصہ ہیں۔ حاصر تین" () میں ضائف مترجم کی طرف سے ہیں۔ حواشی میں بھی جو اضافے مترجم نے کیے ہیں، ان کی وضاحت کر دی گئی ہے۔

اس جادو دشتوار پر جن اہل علم نے میری دستگیری فرمائی ان کو یاد نہ کرنا ناپسندسی ہوگی۔ ڈاکٹر رضی الدین صاحب صدیقی نے ریاضیات اور ڈاکٹر محمود احمد صاحب غازی نے سند کی اہمیت سے متعلق خطبے کے ترجمے پر نظر ثانی کی زحمت اٹھائی۔ جناب محمد الغزالی نے بہت سے مشکل مقامات پر میرے ساتھ مل کر دماغ سوزی کی۔ ریاضیات کی بعض اصطلاحات کو سمجھنے کے سلسلے میں جناب فضل محمد شمس اور جناب چودھری عبدالحمید نے میری مدد فرمائی۔ استاد گرامی ڈاکٹر شیر محمد زمان صاحب اور ادوہ تحقیقات اسلامی کے سربراہ ڈاکٹر قنقر سحاق انصاری صاحب کی عمومی رہنمائی اور حوصلہ افزائی مجھے حاصل رہی۔ میں ان سب کا ممنون ہوں۔ جزاھم اللہ تعالیٰ عفی احسن الجزاء فی الدارین۔

تاہم ترجمے کی تمام تر کوتاہیوں کی ذمہ داری صرف مجھ پر عائد ہوتی ہے۔ امید ہے کہ اہل علم ان کوتاہیوں کی اصلاح کے سلسلے میں اپنے گریں قدر مشوروں سے محروم نہ رہ سکیں گے۔

خورشید رضوی

تاریخ التراث العربی

تالیف کے مقاصد اور طریق کار

جب یورپ کے دیڑی و شافقی حلقوں پر، طینیوں کی طرف سے عرب دشمنی کی رونماں آئی — جس کی طرف میں آئندہ خطبے میں اشارہ کر دوں گا — تو سترہویں صدی عیسوی کے نصف اوں میں استشرقیت کا ظہور ہوا۔ اس میدان میں پہلا نام جو ہمیں معلوم ہے، ہالینڈ کے عالم جیکب گوئیس (Jacobus Golius) کا نام ہے، جس نے، نیدرلینڈ میں عربی مخطوطات کی اچھی خاصی تعداد جمع کی اور ۱۶۲۳ سے ۱۶۵۶ عیسوی کے درمیانی عرصے میں ان میں سے بعض کو — مثلاً طغرلی کا لامیۃ المعجم، حریری کا پہلا مقامہ اور ابوالعلا معری کا ایک قصیدہ — شائع بھی کیا، بحرین کے نقش قدم پر آنے والے بعض مستشرقین نے سبع مصلقات، حماسہ ابی تمام و قصیدہ نابط شوا جیسے کچھ شعری سرمائے کا ترجمہ کیا۔

جب مستشرقانہ دل چسپی میں اضافہ ہوا تو انیسویں صدی عیسوی کے اوائل میں بعض علماء نے عربی علوم پر کچھ بنیادی کتابیں تالیف کرنے کی ضرورت محسوس کی، چنانچہ جرمن مستشرق وینفلڈ (F. Wustenfeld) نے ۱۸۴۰ء میں تاریخ اطلالی عرب تالیف کی۔ اس کے دو برس بعد لائپزغ عالم وینرٹ (G. Wenrich) کی کتاب منظر عام پر آئی جس کا موضوع یونانی سے عربی میں ہونے والے ترجمے تھے۔

ہیمر پرگسٹال (J. Hammer - Purgstall) کی سات حصوں پر مشتمل ضخیم کتاب

تاریخ ادب عربی انیسویں صدی کے عجیب میں شمار ہوتی ہے۔ یہ ۱۸۵۰ء اور ۱۸۵۶ء کے درمیان ومانا سے شائع ہوئی۔ ناقدین نے مؤلف کو عربی سے ناواقفیت کا الزام دیا اور اس کی بھاری غلطیاں پکڑیں۔ یہ سب درست، مگر پھر بھی آسٹریا کا یہ عالم قدر کا مستحق ہے کہ اس نے ہزاروں مسلمان علماء کے نام مع مختصر کوائف زندگی کے یکجا کر دے اور گاہے گاہے ادبی، فکری اور طبیعی علوم پر ان کی کتابوں کا ترجمہ بھی کرتا رہا۔

۸۸۷ء اور ۱۸۸۹ء کے درمیان، دس ضخیم جلدوں میں ابوارڈ (W. Ahlwardt) کی مرتب کردہ دس دست کتب خانہ برلن انیسویں صدی کے اواخر کی اہم ترین منشورات میں سے تھی۔ یہ زیر دست کتاب، جو کتب خانہ برلن کے عربی مخطوطات کی فہرست ہے، "سبع پیمانے پر اولین علمی کاوش تصور کی جانی چاہیے جس کے مؤلف نے اپنے مواد کو نظم و ضبط کے ساتھ تاریخی ترتیب دینے کی کوشش کی، پھر ۸۹۸ء اور ۹۰۲ء کے درمیان، کارل بروکلن (Carl Brockelmann) نے ابوارڈ کی فہرست کو بنیاد بناتے ہوئے اپنی کتاب تاریخ ادب عربی اور جہدوں میں مرتب کی۔

یہ دور ہم کوششیں بھی انیسویں صدی کے اواخر یا انیسویں سے بیسویں صدی کی کروت کے دوران میں تکمیل کو پہنچیں، مثلاً سٹائن شائڈر (M. Steinschneider) کی تین کتابیں جن کا موضوع — ستر سوویں صدی عیسوی تک — یونانی سے عربی، عربی سے عبرانی، نیز عربی کتب کے یورپین رہاؤں میں ہونے والے تراجم تھے۔ اسی طرح سویٹزرلینڈ کے عالم زوتر (H. Suter) کی کتاب ہے، جو عرب ماہرین ریاضی و فلکیات و ران کی تصانیف سے متعلق تھی۔ اس کتاب میں ریاضی و فلکیات کے پانچ سو عرب علماء و ران کی کتابوں کے نام درج کیے گئے اور ساتھ ہی ساتھ اس وقت تک کی شائع شدہ فہرستوں کی مدد سے یورپ اور اکتب المصریہ — قاہرہ کے مخطوطات کی نشان دہی بھی کی گئی جو مصنف کے ہم میں تھے۔

مستشرقانہ مطالعات کا دورہ بیسویں صدی میں سال بہ سال پھیلتا چلا گیا، حتیٰ کہ بروکلن کو

تین جلدوں میں اپنی کتاب کا ضخیم تیار کرنا پڑا، جو ۱۹۳۷ء اور ۱۹۴۲ء کے مابین شائع ہوا۔

عام خیال یہ تھا کہ عربی و اسلامی علوم کی تاریخ اس وقت تک نہیں لکھی جا سکتی، جب تک مختلف علوم میں مسلمانوں کے کام کی ایک فہرست تیار نہ ہو جائے، بلکہ خود اس کام سے پہلے جنسِ جزئی مسائل کا مطالعہ ضروری ہے جس میں کم از کم ایک صدی صرف ہو جائے گی۔ چونکہ یہی خیال بروکلمان کے ذہن میں جاگزیں تھا، اسی لیے اس نے اپنی کتاب میں محض علماء کے مختصر حالات درج کرنے اور ان کی ایسی تالیفات گننانے پر اکتفا کیا جن کے مخطوطات ہنوز مختلف کتب خانوں میں محفوظ چلے آتے ہیں۔ یہ خیال جس کی طرف اشارہ کیا گیا، آج تک عام ہے۔

ایک خیال اور بھی تھا جس میں مستشرقین کی بڑی تعداد شریک تھی، اور وہ یہ کہ بروکلمان کے کام میں مواد کے دائرے کی توسیع ہونی چاہیے تاکہ وہ تمام دنیا میں عربی سرمائے کے مخطوطات پر حاوی ہو جائے۔ یہی وہ مقصد ہے جس کے حصول کے لیے بہت سے یورپین اور امریکن مستشرقین کوشاں ہیں۔ ۱۹۵۱ء میں استانبول میں مستشرقین کی جو عالمی کانفرنس منعقد ہوئی تھی، اس میں ایک کمیٹی نے اس منصوبے پر غور کرنے کی ذمہ داری قبول کی تھی۔

میں ۱۹۴۲ء سے ۱۹۴۷ء تک استانبول میں مشہور مستشرق ہیلوٹ ریٹر سے تعلیم پارہا تھا۔ علوم اسلامیہ کے مطالعے کے ضمن میں مجھ پر ان کا بے حد احسان ہے۔ میں نے بارہا ان کی زبانی سنا کہ بروکلمان کی کتاب میں استانیوں کے کتب خانوں کے بہت سے نادور مخطوطات کا ذکر موجود نہیں۔ اس سے مجھے بروکلمان کی کتاب کا ذیل لکھنے کا خیال پیدا ہوا اور ۱۹۵۸ء تک میں مواد جمع کرنے میں لگا رہا، تب مجھے یہ احساس ہوا کہ بروکلمان کی کتاب کا ذیل لکھتے ہوئے دنیا بھر کے معروف کتب خانوں میں موجود عربی مخطوطات کی فہرستوں کی بنیاد پر اس کے دائرے کو وسیع کرنا ضروری ہے۔

اس خیال کو عملی جامہ پہنانے کی غرض سے میں نے متعدد سفر اختیار کیے اور پھر ۱۹۶۱ء میں تائیپ کا کام شروع کیا، لیکن دو برس بعد مجھ پر واضح ہو گیا کہ بروکلمان کی کتاب پر ذیل لکھنے کا کوئی

خاص فائدہ نہیں۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ جو مواد اس کی نظر میں نہ تھا، اس کی بنیاد پر یہ کام از سر نو کیا جائے۔

۱۹۶۵ء میں دو جلدوں کا مسودہ میرے پاس مکمل ہو چکا تھا۔ پہلی جلد قرآن، حدیث، تاریخ، فقہ، عقائد، توحید اور تصوف کے علوم پر مشتمل تھی، جب کہ دوسری جلد میں شعر، نثر، لغت، نحو، بدعت و عروض شامل تھے۔

پہلی جلد کی طباعت کے دوران میں میں اس نتیجے پر پہنچی کہ اس کتاب کو بروکلن کی کتاب سے الگ ایک مستقل حیثیت کا حامل ہونا چاہیے، نیز یہ کہ مجھے چاہیے کہ ذاتی، نیز دیگر ماہرین کے مطالعے کی روشنی میں جس حد تک ممکن ہو، فکری تاریخ اور عربی و اسلامی علوم کے ارتقاء کے مسئلے پر توجہ مرکوز کروں۔ اس نقطہ نظر نے مجھے دوسری جلد کی طباعت سے اجتناب پر آمادہ کیا۔

میرا خیال ہے کہ یہاں تصاریخ العربی کے ضمن میں اپنے تالیفی مراحل کی داستان کو ذرا دیر کے لیے موقوف کرتے ہوئے آپ کو یہ بتانا چاہوں کہ مستشرقین کے اس منصوبے پر میں درمدمد کی کیا صورت ہوئی جس کی طرف کچھ ہی پہلے اشارہ کر چکا ہوں۔ مستشرقین کی انجمن کی مجلس عامہ، ۱۹۶۱ء میں یونیسکو کی طرف سے ضروری امداد حاصل کرنے میں کامیاب ہو گئی۔ بعض عہدیداروں کو ان مراحل کا علم ہوا جو میں اپنی کتاب کے سلسلے میں طے کر چکا تھا، چنانچہ انھوں نے مجلس عامہ سے تقاضا کیا کہ میرے انجام دیے ہوئے کام کو تسلیم کرے اور یونیسکو کی مقرر کردہ امداد مجھے بھیہ کر دے، تاکہ میں اس سے اپنے کام کی تکمیل میں مدد لے سکوں۔ انھوں نے مطلوبہ کتاب کے منصوبے کو عملی جامہ پہنا دے کے لیے یورپ اور امریکہ کے متعدد ارکان پر مشتمل ایک کمیٹی تشکیل دی اور اپنی قرارداد میں کہا کہ میرا جمع کیا ہوا مواد ان کے لیے اپنے منصوبے کو جاری رکھنے میں مفید ہو سکتا ہے۔ ۱۹۶۳ء میں بروکسل (Bruxelles) میں اس کمیٹی کا جاس آفری قرار دے کے لیے ہوا اور کمیٹی نے مجھ سے پوچھا کہ میں اپنا کام جاری رکھتا ہوں گا، یا علمی مواد مہیا کر کے ان کی معاونت کرنا چاہوں گا۔

میں نے کمیٹی کو جواب دیا کہ میں اپنی کتاب کی پہلی دو جلدوں کی تالیف مکمل کر چکا ہوں اور اس مرحلے پر یہی مناسب ہے کہ یہ کتاب ایک ہی شخص کے ہاتھوں مرتب ہوتا کہ اس پر کسی قسم کے تضادات کے بغیر، ایک ہی مربوط انداز فکر کی چھاپ نظر آئے۔ اس بنا پر سابقہ کمیٹی کو، یونیسکو کی امداد مجھے مہیا کرنے کی منظوری دینے سے قبل، کالعدم قرار دے دیا گیا۔

اس صورت حال کے علی الرغم میں نے اپنی کتاب کی تالیف اس یقین کے ساتھ جاری رکھی کہ حقیقی مددگار صرف میری قوت ایمانی ہے جو تمام رکاوٹوں اور شہابیوں سے قوی تر ہے۔

مجھے خوب یاد ہے کہ مانسی کے چند سال کس درجہ کٹھن تھے اور حالات کس قدر سنگین۔ قریب تھا کہ یاس کی کیفیت مجھے کام جاری رکھنے سے باز آ جانے پر آمادہ کر دیتی، مگر اس ذمہ داری کا شعور آئے۔ ہمارا جو میں خود پر مائد کر چکا تھا۔ اس ذمہ داری میں یاس سے زیادہ قوت تھی، اور آج میں خود پر اس کے فضل و نعمت کو وضع طور پر دیکھ رہا ہوں کہ کتاب کی پہلی چھ جلدوں کی طباعت کی تکمیل کر چکا ہوں اور ساتویں جلد کی تالیف کا آغاز ہو گیا ہے۔

میں نے تالیف کتاب کی داستان سننے کی جہارت اس لیے کی کہ اس داستان کے مختلف مراحل آپ سے پوشیدہ نہ رہیں۔ اب میں یہ چاہتا ہوں کہ جرمن زبان میں جس قدر جلدوں کی طباعت مکمل ہو چکی ہے ان کا، نیز آئندہ جلدوں کے منصوبے کا، ایک اجمالی خاکہ آپ کی خدمت میں پیش کروں۔

پہلی جلد

جیسا کہ عرض کر چکا ہوں، یہ جلد ابدائی طور پر بروکھن کے کام کی تجدید کی غرض سے مرتب کی گئی، لیکن بروکھن کی کتاب کا آغاز شعر، نحو، لغت، تاریخ، علوم عربیت، فلسفہ اور طبیعی علوم سے ہوتا ہے، جبکہ میری کتاب کی پہلی جلد علوم قرآن و حدیث، تاریخ، فقہ، عقائد، توحید اور تصوف پر مشتمل ہے اور اس میں ان علوم کے آغاز سے لے کر ۱۳۳۰ھ تک کے دور کا احاطہ کیا گیا ہے۔ یہ جلد ۱۹۶۷ء میں شائع ہوئی۔

دوسری جلد

اس کا موضوع شعر ہے۔ اس جلد کا پہلا مسودہ چونکہ میں نے علم لغت، نحو، بد لغت اور تر کے مسودے کے ساتھ مکمل کیا تھا، لہذا اس میں بہت کچھ تبدیلیاں کرنی پڑیں جن کے سبب اس کی طباعت میں مجبوراً تاخیر ہوئی در یہ جلد ۱۹۷۵ء میں زیر طبع سے راستہ ہو سکی۔

تیسری جلد

یہ ۱۹۷۷ء میں شائع ہوئی۔ اس میں طب، ہیطرہ و حیوانیات شامل ہیں۔

چوتھی جلد

۱۹۷۱ء میں نکلی۔ یہ کیمیا، نباتیات اور زراعت پر مشتمل ہے۔

پانچویں جلد

۱۹۷۴ء میں سامنے آئی۔ اس کا موضوع ریاضیات ہے۔

چھٹی جلد

نور طباعت کے مراحل میں ہے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ اس کی طباعت قریب ۱۹۷۷ء کے عرصے میں مکمل ہو جائے گی۔ یہ فلکیات، حکام انجم اور آکاردینہ [Meteorology] سے متعلق ہے۔ اس میں تقریباً ایک ہزار صفحات ہوں گے۔

ساتویں جلد

میں اسے طباعت کے لیے تیار کرنے میں لگا ہوں۔ امید ہے کہ ان شاء اللہ ذی قعدہ برس کے عرصے میں اللہ تعالیٰ مجھے اس کی تکمیل کی توفیق اور رانی فرمائیں گے۔ اس کا موضوع علم لغت، نحو اور بلاغت وغیرہ ہیں۔

آٹھویں جلد

یہ فلسفہ، منطق، نفسیات، خدق، سیاست اور علم الاجتماع پر مشتمل ہے۔ اس کا کچھ حصہ میں مرتب کر چکا ہوں۔

نویں جلد

یہ جغرافیہ، طبیعیات، ارضیات اور موسیقی سے بحث کرے گی۔

دسویں جلد

یہ جلد علوم اسلامیہ کے ضمن میں اقوال و افہام کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس کا موضوع علوم اسلامیہ کی انجمن و ارتقاء مراحل ہیں، یعنی تجربہ، مشاہدہ، تنقید کا پس منظر و اسلوب، مسلمان علماء کے ہاں نقل کی دیانت، احتیاط، باریک بینی، دیانت کی صفات میں ان کا یونانیوں اور بطینیوں سے موازنہ، نیز مسلمان علماء کا یورپ اور دیگر انجمنی عالم پر اثر۔

ان دس جلدوں کے بعد، ایک عمومی اشاریہ شائع ہوگا، اور پھر اگر اللہ نے فرصت عطا فرمائی تو ان شاء اللہ تمام علوم کے دورانی، یعنی ۱۴۳۰ھ سے گیارہویں صدی ہجری تک، پر قلم اٹھاؤں گا۔ ()

مجھے اجازت دیجیے کہ اب اجمالی طور پر، ان جلدوں میں موجود بعض ایسے نکات کا بھی ذکر کرنا چلوں جو ممکن ہے کہ علوم اسلامی کی تاریخ کے مطالعے میں نئی باتیں کہلانے کے مستحق ہوں۔ پہلی جلد

اس جلد میں، ممکن ہے میری یہ وضاحت ایک نئی کوشش کہلا سکے کہ دینی علوم کی تدوین پہلی صدی ہجری ہی سے شروع ہو جاتی ہے، نیز سلامی روایت میں اسناد کی اہمیت پر میری بحث۔ دوسری جلد

میں نے، ایک طویل مقدمے میں جاہلی شاعری اور اس کی روایت کے مستند ہونے کے مسئلے پر بحث کی ہے اور جاہلی و اسلامی شاعری کے مصادر کو مرتب کیا ہے۔ ان میں معلقات، منقلیات، مہمبرات، اصمعیات، حماسہ کے عنوان سے مرتب ہونے والی کتابیں، نیز معانی، فضائل، مثالب، امالی، نوادر اور طبقات وغیرہ کی کتب شامل ہیں۔ میں نے شاعری کے مختلف نظریات کو موضوع بحث بناتے ہوئے سو سے زائد ایسے مصادر پر اعتماد کیا ہے جو یا تو اس سے قبل منظر عام پر آئے ہی

نہیں، یا ان سے استفادہ نہیں کیا گیا ہے۔ اس جلد میں تقریباً دو ہزار شعراء کے احوال اور ان کے کلام کا جائزہ شامل ہے

تیسری جلد

اس جلد میں میں نے پہلی، مسلمانوں کے ہاں علم طب کے سلسلے میں یونانی، سریانی، قدیم فارسی اور ہندوستانی مصارف کو جمع کر دیا ہے اور اس کے بعد مسلمان اطباء کا جائزہ یہ ہے۔ انہیں مصارف گننانے کے بعد مسلمان علماء کا جائزہ لینے کا بھی طریق کار باقی سب جلدوں میں جاری رکھا گیا ہے۔

اس جلد اور بعد میں آنے والی باقی جلدوں میں مندرجہ ذیل بنیادی، اصولی، پیشتر کارفرما رہے ہیں جن کی وضاحت مقدمے میں کر دی گئی ہے

۱۔ مسلمانوں کے ہاں دینی علوم ہی نہیں، بلکہ طبی علوم کا آغاز بھی پہلی صدی ہجری میں ہو چکا ہے۔ چنانچہ بہت سے محققین کا یہ خیال درست نہیں کہ ان علوم کا آغاز دوسری صدی ہجری کے اواخر میں جا کر ہوا۔

۲۔ راجوں کا پہلا دور بھی پہلی صدی سے متعلق ہے، نہ کہ دوسری صدی کے (اخرا اور تیسری صدی کے، وائل سے، جیسا کہ بہت سے محققین تصور کرتے ہیں۔

۳۔ یونان کے بڑے بڑے علماء سے غلط طور پر منسوب کتابوں کی جھوٹی نسبت مسلمانوں کا کام نہیں، جیسا کہ بہت سے معاصر علماء سمجھتے ہیں۔ کوئی ایسا محرک موجود ہی نہیں جو مسلمانوں کو یونانیوں کے ناموں کے پس پردہ روپوشی پر آمادہ کرتا۔ مسلمانوں نے تو ان کتب کو سچے سچے علمائے یونان کی کتابیں تصور کرتے ہوئے ان کا ترجمہ کر دیا۔

یہ تینوں اصول ماہرین کے ہاں موضوع بحث بنے رہے۔ بعض نے انہیں تسلیم کر لیا، بعض کو تردد ہے اور بعض نے انہیں رد کر دیا ہے۔

چوتھی جلد

اس جلد میں سب سے اہم مسئلہ جو زیر بحث لایا گیا ہے، دوسری صدی ہجری میں جابر بن حیان کے ہاتھوں علم کیمیا کی تاسیس کا مسئلہ ہے۔ ہم نے اس امر کا ثبوت فراہم کرنے کی کوشش کی ہے کہ جابر بن حیان ایک حقیقی شخصیت ہے، نہ کہ ایک افسانوی کردار جیسا کہ کراؤس (P. Kraus) وغیرہ کے نظریات کی بناء پر بعض لوگ کہنے لگے ہیں۔ علم کیمیا پر وہ کتب جو جابر نے تالیف کیں، ایک ایسی عظیم علمی شخصیت کا پر تو یہ ہوئے ہیں، جس میں انسان، رملو کا ثانی دیکھ سکتا ہے۔ جن کتب پر بطور مؤلف جابر کا نام درج ہے، ممکن نہیں کہ انھیں کیمیا کے ایک اسماعیلی مدرسے سے منسوب کر دیا جائے، جس کے فرضی ارکان تیسری صدی کے واسطے سے چوتھی صدی کے واسطے تک کے عرصے میں زندہ رہے۔ تاریخ اسلام میں کسی ایسے مدرسے کے تصور کی طرف کہیں کوئی اشارہ نہیں ملتا۔

یہ مسئلہ بھی علماء کے زیر غور رہنے لگا ہے۔ جنس ماہرین نے انکار کے دلائل دیے بغیر ہی اس کا انکار کر دیا ہے اور بعض نے انکار میں احتیاط سے کام لینے کا تقاضا کیا ہے۔ اس نظریے کو رد کر دینے کی تحریک پلسنر (M. Plessner) کی طرف سے اٹھائی گئی۔ پلسنر کی کراؤس سے بہت گہری دوستی ہے اور کراؤس کو اس تصور کا سب سے بڑا نمائندہ سمجھا جاتا ہے کہ جابر بن حیان ایک افسانوی کردار ہے۔

اس سلسلے میں فرانسیسی عالم کوربین (H. Corbin) نے جو کراؤس کے دوستوں اور حامیوں میں رہ چکے ہیں، آواز اٹھائی اور علی الاعلان کہا کہ ماہرین کو کراؤس کا نظریہ ترک کر دینا چاہیے، نیز یہ بھی کہا کہ وہ تاریخ التراث العربی کی چوتھی جلد میں شامل نظریات کو مکمل طور پر قبول کرتے ہیں۔ انھوں نے فرانسیسی قارئین کے لیے چوتھی جلد کے مشتمل کی تلخیص کا عزم بھی ظاہر کیا۔

پانچویں جلد

جیسا کہ عرض کر چکا ہوں، یہ جلد مسلمانوں کے ہاں ریاضیات کی تاریخ پر مشتمل ہے اور اس

امر کی نشاندہی کرتی ہے کہ مسلمان بڑے اہم نتائج تک پہنچ چکے تھے۔ انہوں نے ایک مستقل علم کی حیثیت سے الجبرا کی بنیاد رکھی اور جبری مساوات کے حل کے مختلف طریقے معنوم کیے، مثلاً عددی حل [Numerical Solution] ہندی حل [Geometrical Solution] اور حل بطریق منحنيات [Curvilinear Solution]، اسی طرح انہوں نے جو تھے درجے کی مساوات کی تنظیم [Classification] اور حل تک رسائی حاصل کی۔ وہ کسی حد تک ترقی دیکھیں، حساب [Differential & Integral Calculus] تک بھی پہنچ چکے تھے۔ انہوں نے علم المثلثات [Trigonometry] کی بنیاد بھی ایک مستقل علم کے طور پر رکھی اور مثلثات کرویہ [Spherical Triangles] کو دریافت کیا تھا۔

چھٹی جلد

جیسا کہ بیان ہوا اس جلد میں فلکیات، احکام انجوم اور آثار علویہ شامل ہیں۔ ان میدانوں میں اہم نتائج سے بحث میں ایک آئندہ خطبے میں کروں گا، لہذا یہاں ان کے ذکر کی ضرورت نہیں۔ اس جلد میں کوئی چیز اگر یکسر نئی کھدنے کی مستحق ہے تو دو تیسرا حصہ، یعنی آثار علویہ کا حصہ ہے۔ یہ مؤلف پر اللہ کے احسانات میں سے، ایک احسان ہے کہ اسے اس علم کی تاریخ لکھنے کی توفیق ہوئی جس پر دور جدید کے لکھنے والوں نے سرے سے سمجھ نہیں لکھا۔ میں نے یہ واضح کرنے کی کوشش کی ہے کہ مسلمان علماء نے آثار علویہ کے میدان میں کئی نظریات وضع کیے جن میں سے بعض، دور جدید کے نظریات سے کامل مطابقت رکھتے ہیں۔

میں یہ وضاحت ضروری سمجھتا ہوں کہ میں نے اپنے کام کے دوران میں واقعیت و انصاف پر قائم رہے اور اس روش پر گامزن ہونے کی کوشش کی ہے جس کا اظہار البیرونی نے اپنے اس قول میں بڑی ہی خوبی سے کر دیا ہے۔

میں نے وہی کیا ہے جو ہر انسان پر واجب ہے کہ اپنے فن میں کرے، یعنی اس فن میں جو لوگ اس سے پہلے ہو گزرے ہیں، ان کے اجتہادات کو قبول کرے، اور اگر کچھ خلل پائے تو

بے جھجک اس کی اصلاح کر دے، اور جو کچھ خود اسے سوچھے، اسے اپنے بعد سے والے متاخرین کے لیے بطور یک یادداشت محفوظ کر جائے۔ (۲)

مسلمان علماء کے ساتھ میرے دینی تعلق سے مجھے یہ تحریک نہیں ہوئی کہ میں علوم کی تاریخ میں ن کی کارکردگی کو بڑھا چڑھا کر بیان کروں۔ باب 'اس بات کی تحریک ضرور ہوئی ہے کہ میں ان کی مسابقت اور دریا فتوں کا سراغ لگاؤں اور ان کے اثبات میں خوشی محسوس کرتے ہوئے انہیں صرف ریکارڈ پر لے آؤں۔

بسا اوقات میں انہیں بیان کرنے یا پیش کرنے میں کہ حق کا میاب نہیں ہو پاتا تھا۔ اس کا سبب کبھی میرا بھڑکنا، کبھی میری تسکین اور کبھی میری عجلت ہوتی تھی، کیونکہ مجھے احساس تھا کہ جس کام کا بیڑا میں نے اٹھا لیا ہے، اس کے پھیلنے کے مقابلے میں فرصت عمر بہت کم ہے۔ چنانچہ میری مجبوری تھی کہ کسی ایک جلد پر طویل مدت صرف کر کے دوسری جلدوں کی حق تلفی نہ کروں۔

آخر میں یہ عرض کرنا چاہوں گا کہ تاریخ التراث العربی پر میرے کام اور اس دھن میں میرے شب و روز کا یہ ایک مختصر سا خلاصہ تھا۔ میں ممکن ہے کہ آپ نے اس کٹھن زندگی سے گھبراہٹ محسوس کی ہو، لیکن میں اپنے باطن میں اس بات کا احساس پاتا ہوں کہ میں اللہ کے خوش نصیب ترین بندوں میں سے ہوں، اللہ کہ جس سے میں امداد و توفیق کا طلب گار ہوں۔

حواشی

- ۱- پانچویں جلد کے بعد مصنف کے اس منصوبے میں عملاً کچھ تبدیلیاں آگئی تھیں۔ چھٹی جلد ۱۹۷۸ء میں، ایک ہزار کے بجائے ۵۳۱ صفحات پر مشتمل شائع کی گئی اور اس کا موضوع صرف فلکیات تک محدود کر دیا گیا۔ احکام النجوم اور آثار العلویہ وغیرہ کو ساتویں جلد میں رکھا گیا جو ۱۹۷۹ء میں نکلی۔
- ۲- ٹھوکیں بعد نکتہ نویسی پر ہے جو ۱۹۸۳ء میں طبع ہوئی۔ (مترجم)

تاریخ علوم

میں مسلمانوں اور عربوں کا مقام

ہرچند کہ مؤرخین علوم کے ہاں مختلف علوم کی تاریخ میں مدتے ہوئے منظر نامے کی اہمیت ایک مسئلہ حقیقت ہے، تاہم عام علمی تاریخ کی کتابوں میں، کئی صدیوں سے ایک تصور شدت سے غائب چلا آتا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ علوم کا ارتقاء، خصوصاً ان علاقوں میں جو بحیرہ روم کے طس میں واقع ہیں، دو ہی سیاسی مرحلوں سے گزرا ہے۔ ایک یونان قدیم کا مرحلہ، دوسرے مغربی دنیا کا مرحلہ جس کا آغاز ”تحریک احیائے علوم“ کے مظہر سے ہوتا ہے۔

تاریخ فکر انسان کے خدو و خال اجاگر کرنے کے ضمن میں گزشتہ چند صدیوں کی تحقیقات سے ایسے نتائج سامنے آچکے ہیں جنہیں نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ یہ نتائج یقیناً اس قابل تھے کہ مؤرخین علوم کی توجہ ان کی طرف مبذول ہوتی اور ان کی روشنی میں نسلوں سے چلا آنے والے مذکورہ بالا تصور تبدیل ہو جاتا۔

[بیسویں] صدی کی پہلی دو تہائیوں کے آغاز سے عملاً ڈنمارک کے عالم اوتو نوئیگباور (Otto Neugebauer) کی اہم مساعی سامنے آئیں جن کا مقصد یہ ثابت کرنا تھا کہ یونانیوں کو تاریخ علوم کے ضمن میں اذیت حاصل نہیں، بلکہ انہیں زمانہ ماقبل اسلام کی بعض اقوام کی کارگزاری ورثے میں ملی تھی۔ اس عالم کو بالآخر شاکیہ شانداز میں یہ کہنا پڑا کہ:

ہر وہ کوشش جو یونانیوں کے کارناموں کو ناسے پہلے کی دیگر اقوام سے مربوط کرنے کے

یہ کی جاتی ہے، شدید مخالفت سے دوچار ہوتی ہے۔ کوئی بھی یہ پسند نہیں کرتا کہ یونانیوں کی حیثیت سے متعلق جس تصور کا وہ عادی ہو چکا ہے، اس میں کوئی تبدیلی لائی جائے۔ یہ کیفیت ان تمام تحقیقات کے کلی رُغم ہے جن سے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ یونانی دور سے قبل ڈھائی ہزار برس کا زمانہ موجود ہے جس میں مختلف ایسے کارنامے انجام دیے گئے جن کے ہوتے ہوئے یونانیوں کا مقام، تاریخ علوم کے وسط میں متعین ہوتا ہے نہ کہ اس کے آغاز میں۔ (۱)

گزشتہ دو صدیوں کے دوران میں علوم عربیہ پر مستشرقین کی تحقیقات نے تاریخ علوم کے اس غلط تصور کو متزلزل کرنے میں کچھ اثر دکھایا، مگر دو تقریباً اس متواضعانہ اعتراف سے آگے نہیں بڑھتا کہ عربوں نے قدیم یونانیوں اور اسی زمانے کے علوم کے دور میں، لاطینیوں کے مابین واسطہ بننے کی خدمت انجام دی۔

اس ضمن میں میری خواہش ہے کہ اس موضوع پر کلمہ حق پیش کروں اور مجملہ امر واقعہ کا اظہار کروں۔ ساتھ ہی ساتھ مجھے اس امر کا اعتراف ہے کہ جدید تحقیقات کے نتائج، جو اگرچہ ہنوز محدود ہیں، بہر حال حقیقت کا سرخ پانے اور اس کا اظہار کرنے کی کوشش میں ہیں۔ عجیب بات ہے کہ اس کے بعد بھی مؤرخین علوم، یونانیوں اور اسی زمانے کے علوم کے مابین ایک ایسے مرحلے کو نظر انداز کرتے دکھائی دیتے ہیں جس میں بڑی تازہ کاری کا ظہور ہوا۔

میری ان معروضات میں کلمہ حق کا تقاضا ہے کہ میں تاریخ علوم میں عربوں کے ظہور کی منہ سبت سے چند نکات کی نشان دہی کرتا چلوں۔

اول یہ کہ ”عربوں کے ہاں ابتدائے علوم کی تاریخ“ — نیز یہ کہ یہ ”کس مرحلے کے علوم“ تھے — کے مسئلے پر ہنوز خد ف رائے پایا جاتا ہے۔

اس ضمن میں میرا نقطہ آغاز اکثر محققین سے جدا گانہ ہے۔ میری رائے یہ ہے کہ اسلام میں فکری و عملی نتیجہ دہی پہلی صدی ہجری ہی میں شروع ہو گئی تھی۔

میں اس بحث کے اجمال پر ہی اکتفا کروں گا اور ان تاریخی شواہد سے صرف نظر کروں گا جن کی تفصیل میں چاہنا یہاں ممکن نہ ہوگا۔

اسلامی معاشرہ جس کی تشکیل پہلی صدی ہجری کے وسط سے مختلف منظر ناموں، متعدد ثقافتوں اور متفرق زبانوں سے مل کر ہوئی شروع ہوئی، فی الواقع مختلف مکاتب فکر اور مسلمانوں کے افکار کا نقطہ انصاف بن گیا، جبکہ اس سے قبل یہ سب عناصر ایک دوسرے سے جدا تھے، اور ایک دوسرے پر ان کا اثر تقریباً منقطع تھا۔

یہی وہ معاشرہ تھا جس نے رابطہ پیدا کیا وراہی میں فکر نہانی کے ایک نئے دور نے جنم لیا۔ ہمیں اس امر میں قطعاً شک نہیں کہ ابتدائی مسلمان حکام کا رویہ، اجنبی ثقافتوں کے حاکمین کی جانب سے پیش آمدہ صورت حال کے رد پر، بے خبری کا رویہ نہ تھا۔

لوگوں میں ایک سروہ ایسا ہے جس کے لیے یہ رائے قابل قبول نہیں، کیونکہ اس کا خیال یہ ہے کہ اسلام سے پہلے عرب اس حد تک سادہ تھے کہ ان سے یہ توقع نہیں کی جاسکتی تھی کہ ان نئے حالات پر کوئی رد عمل پیدا کر سکیں، جن سے وہ دوچار ہوئے۔ ایسا تصور رکھنے والوں کی خدمت میں ہم یہ عرض کرنا چاہیں گے کہ اس بحث میں اساسی نقطہ یہ ہے کہ عرب — کم از کم جغرافیائی اعتبار سے — بالی آرمی اقوام کے دائرہ تھے، ورنہ اگر ایک اور زاویے سے دیکھا جائے تو وہ آس پاس کی متمدن اقوام سے مکمل طور پر کٹے ہوئے بھی نہیں تھے۔

اس حقیقت کو سمجھتے بغیر دور جاہلیت کی عربی شاعری کے بلند فنی ارتقاء اور ول کش صنعت گری، دوسری صدی ہجری کے نصف اول و نصف ثانی میں علم نحو کی تیزی سے رونمائی اور اس کی وسیع پیش رفت، نیز یونانی کتب کے ترجمے در متعلقہ موضوعات پر ان سے اثر پذیری سے قبل باتیات، حیوانیات اور موسیقی جیسے بعض علوم کی عجیب و غریب نشوونما کا راز پانا از بس دشوار ہوگا۔

دوسرے نکتہ یہ ہے کہ سلسلوں کے ہاں، دیگر قوام کے علوم و معارف کو بے تکلف اخذ کرنے کی کوشش میں ایک اہم محرک کا بہت بڑا دخل تھا۔ اس محرک کی وضاحت فرانز در رنتھال کے اس

مختصر تبصرے سے ہو جاتی ہے جو ان کی کتاب اسلام میں قدیم یونانیوں کے علوم کا
نسل (۲) میں وارد ہوا ہے، اس میں وہ کہتے ہیں

غیر زبانوں سے کتابوں کا ترجمہ کرانے کا وسیع کام ایک ایسا منظر ہے کہ عملی یا نظری فائدہ
محض کا محرک اس کی توجیہ کے لیے کافی نہیں، بلکہ ضروری ہے کہ علم کے بارے میں خود دین
اسلام کے موقف کو بھی سمجھا جائے اور یہی موقف بہت بڑا محرک تھا، نہ صرف زندگی کے
دینی پہلو کے لیے، بلکہ انسانی زندگی کے تمام پہلوؤں کے لیے۔ اسلام کا یہی موقف علوم کی
حسب اور انسانی دانش تک رسائی کے دروازوں کو کھولنے کے لیے سب سے بڑا محرک تھا۔
اگر یہ نہ ہوتا تو ترجمے کا کام صرف عملی زندگی کی بعض ضروری اشیاء تک محدود رہتا۔

میں یہاں اجماعاً اس بات کا اعادہ کرنا چاہوں گا کہ اجنبی علوم کا مرحلہ، تاثر کے، اعتبار سے، ظہور
اسلام کے بعد تھوڑی سی مدت میں شروع ہو چکا تھا۔ اس کا ذکر چھ پہلی صدی ہجری میں بعض کتب
کے ترجمے کی وساطت سے اصحاب علوم سے رابطہ تھا۔ اس کی حقیقت وہ نہیں جو بعض مؤرخین خیال
کرتے ہیں، یعنی یہ کہ یہ مرحلہ دوسری صدی ہجری کے وسط کے بعد، خلافت عباسیہ کے آغاز کے
ساتھ، اور دوسری صدی کے انجام اور تیسری کے آغاز کے موڑ پر خلیفہ، مولیٰ کے قائم کردہ بیت
الحکمة کی تاسیس کے بعد پیش آیا۔ اسلام کی فکری تاریخ میں اس بیت الحکمة کی اہمیت
میں مبالغے سے کام لیا جاتا رہا ہے، اور اس کی حیثیت کو بالکل غلط انداز میں سمجھا گیا ہے۔

استفادے کا معاملہ — جس کا آغاز بہت ابتدائی زمانے سے ہوا اور جو حیرت خیز تیزی سے
ترقی کرتے ہوئے استفادے سے تقلید تک جا پہنچا — تیسری صدی ہجری کے اوائل سے اختراع
دہانہ کاری کے مرحلے میں داخل ہو گیا۔

پھر اس مرحلے میں بھی کہ جسے غالب رنگ کے اعتبار سے استفادہ و تقلید کا مرحلہ کہا جاتا ہے،
عالم اسلام کے علماء نے عربی شعر کی پائش اور، بن کا علم، یعنی علم عروض ایجاد کیا اور علم لغت و نحو کو ترقی
دی۔ علم کلام و فلسفہ کی اصطلاحات کا وسیع ذخیرہ، اصول فقہ اور خود فقہ کا علم جو مختلف قواعد پر استوار

ہے، اس پر متزاد ہیں۔ اس ضمن میں عربوں کا یہ تصور بھی قابل ذکر ہے کہ ابھر ایک مستقل چیز ہے نہ کہ اعداد حسابیہ کی ایک فرع۔ اسی طرح ہم دیکھتے ہیں کہ عربوں نے کرۂ عرض کے محیط کی ٹھیک ٹھیک پیمائش کے لیے ایسا طریقہ وضع کرنے کا ہتمام کیا جو اراطوسٹنس [Eratosthenes] تقریباً ۲۷۶-۱۹۵ ق۔م کے اس طریقے سے مختلف تھا جسے غالبا اہل ہابل سے اخذ کیا گیا اور جس کی درستی کا مختصر اتفاقات کے غنصر پر تھا۔

اسی مرحلے پر عرب علماء تیسٹن کے ساتھ اس نتیجے پر پہنچ گئے کہ بطلمیوس [Ptolemy] تقریباً ۱۰۰-۱۵۰ء کے قیاسات و رنگی زائچے غلطیوں پر مشتمل ہیں، چنانچہ ان کی صحت کی جانچ پرکھ اور تصحیح و ترمیم ضروری ہے۔ اسی طرح انھوں نے چاند دکھائی دینے کے فرق کا قیاس ایسے حسابی طریقوں پر قائم کر لیا جو یونانیوں کے ہاں غیر معروف تھے۔

انھوں نے جغرافیہ پر بھی قلم اٹھایا، چنانچہ ایک طرف اس جغرافیائی نتائج کو جانچا جو یونانیوں کی وساطت سے ان تک پہنچے تھے اور دوسری طرف اس جانچ پرکھ کے نتیجے میں انھوں نے کرۂ ارض کے حدود معلومہ میں وسعت پیدا کی۔

اس مرحلے میں عربوں نے علم کیمیا کو نظری و عملی بنیادوں پر استوار کیا اور اس ضمن میں ان نتائج پر انحصار کیا جن تک مختلف اقوام نے اسد م سے فوراً پہلے کے دور تک رسائی حاصل کی تھی، لیکن ان کے ہاں باہمی رابطے کی وہ صورت نہ ابھر سکی تھی جس کے ذریعے وہ ایک دوسرے سے تاثر قبول کرتے اور بالآخر ایک جامع اور بہتم بالشان متزاج تک پہنچ جاتے۔ (حقیقت یہ ہے کہ اس سلسلے میں مجھے محققین کی اکثریت سے اختلاف ہے جن کا خیال یہ ہے کہ مسلمانوں کے ہاں "علم الصنعة" کے نام سے علم کیمیا کی بنیاد چوتھی صدی ہجری سے قبل نہیں رکھی جاسکتی تھی)۔

ہم تاریخی حقائق سے انحراف کے مرتکب نہ ہوں گے اگر ہم یہ تصور کریں کہ استفادہ و تقلید کا مرحلہ تیسری صدی ہجری کے واسطے میں آکر اختراع و تازہ کاری کے مرحلے میں داخل ہو گیا تھا۔ اسی طرح ہم اس مرحلے — یعنی اختراعی مرحلے — کی ابتداء کا سنگ میل اس نقطے کو قرار دے

سکتے ہیں، جب مسلمان علم کو اپنے پارے میں یہ شعور حاصل ہوا کہ وہ اختراع و تازہ کاری پر قادر ہیں اور نتیجتاً اس بات پر بھی قادر ہیں کہ ان حقائق تک رسائی حاصل کریں جن تک ان سے پہلے اہل یونان کی رسائی نہ ہو سکتی تھی۔

اگر اس شعور کی ایک مثال مقصود ہو تو ہم ہومس کی کے نام سے معروف تین بھائیوں [ابو جعفر محمد بن موسیٰ م ۲۵۹ھ/۸۷۳ء، ابو القاسم احمد بن موسیٰ، الحسن بن موسیٰ] کے موقف کا ذکر کر سکتے ہیں جو رشمیدس [Archimedes، تقریباً ۲۸۷-۲۱۲ ق۔ م] اور اپولونیوس [Apollonius، م، دوسری صدی ق۔ م کا آغاز] پر ایک مشترکہ تحقیقی مطالعے میں مصروف رہے۔ یہ تینوں بھائی "π" کے یونانی عدد کی حد بندی قدماء کے مقابلے میں زیادہ پار کی کے ساتھ کرنا چاہتے تھے۔ انھیں زیادہ کو تین مساوی اقسام میں تقسیم کے مسئلے کا نیا حل مطلوب تھا۔ وہ بسا اوقات نا اغلاط کی درستی بھی کرتے تھے جو ان کی رائے میں پونیوس کی کتاب المسخروطات [Conics] میں سرزد ہو گئی تھیں۔

اسی طرح ریاضیات کے میدان میں ہم یہ ذکر کر سکتے ہیں کہ لماہانی [ابو عبد اللہ محمد بن عیسیٰ، م، تقریباً ۲۶۷ھ/۸۸۰ء] نے تیسری صدی ہجری کے وسط میں یہ کوشش کی کہ تیسرے درجے کی مساوات کا عددی حل تلاش کرے۔

رازی [ابو بکر محمد بن زکریا، تقریباً ۲۴۰ھ/۸۵۴ء — ۳۲۳ھ/۹۳۵ء] نے طب اور بصریات کے میدان میں اقلیدس [Euclid، زمانہ تقریباً ۳۹۵ ق م] اور جالینوس [Galen، تقریباً ۲۹۱-۲۰۰ء] کے اس قول کو رد کیا کہ اشیاء کے دکھائی دینے کا عمل بینائی کے آنکھ سے نکل کر اشیاء کی طرف جانے سے عبارت ہے۔ رازی وضاحت کرتے ہیں کہ دکھائی دینے کا عمل مادے سے آنکھ تک روشنی کی رسائی پر مبنی ہے۔ اسی طرح ان کی یہ رائے ہے کہ آنکھ کی پتلی، آنکھ میں داخل ہونے والی روشنی کی مقدار کی مناسبت سے سکڑتی یا پھیلتی رہتی ہے۔

ایک اور مثال، الکندی [ابو یوسف یعقوب بن اسحاق اصباح - تقریباً ۱۸۵ھ/۸۰۱ء —

۲۵۲/۸۶۶ء] کی ہے جو آثارِ نجومیہ [Meteorology] کے میدان میں ارسطو اور دیگر علمائے یونان کے نتائج سے اختلاف کرتا ہے اور بعض نہایت اہم آراء پیش کرتا ہے جن میں سے بعض دورِ جدید کے نتائج سے دور نہیں۔

میری رائے میں عطار، اختراع کے مرحلے کے دو پہلو نمایاں ہیں، ایک یہ کہ پانچویں صدی ہجری کے اواسط تک مسلمان علماء خود کو بڑی حد تک قدیم یونانیوں کے شاگردوں کی صفِ ہی میں شمار کرتے رہے، حالانکہ وہ خود علوم کے جملہ پہلوؤں میں شاندار جدید نتائج تک پہنچ چکے تھے۔ دوسرے یہ کہ مذکورہ بالا زمانے کے بعد سے یہ علماء خود کو — دیگر اقوام سے قطع نظر — صرف اپنے مسلمان اساتذہ کے کارناموں کا تسلسل خیال کرنے لگے۔

عطاء و اختراع کے اس مرحلے کی آخری حدود کیا تھیں؟ اس سلسلے میں محققین کے ہاں یہ تصور غائب ہے کہ سلامی علوم میں جمود کا آغاز ساتویں صدی ہجری سے ہوا۔ میں یہ وضاحت ضروری سمجھتا ہوں کہ مجھے ان محققین کے اس خیال سے اتفاق نہیں، کیونکہ یہ ان حقائق سے مطابقت نہیں رکھتا جن کا انکشاف بہت سی ایسی تحقیقات سے ہو چکا ہے جو جمود سے متصف اس صدی کے بعد آنے والے علماء کی کاوشوں سے متعلق ہیں۔

یہ ثابت کرنے کے لیے دراصل کی چند ضرورت نہیں کہ علومِ عربیہ، ساتویں اور آٹھویں صدی ہجری میں اپنے نقطہ عروج کو پہنچ گئے تھے، مثال کے طور پر دورانِ خون کے سسٹم میں ابنِ النفیس [ملا، المدین ابوالحسن علی بن ابی الحزم، م ۶۸۷/۱۲۸۸ء] کی دریافت، چھوت کے مسئلے پر لسان الدین ابنِ الخطیب (محمد بن عبداللہ بن سعید السمرانی، ۵۷۱۳/۱۳۱۳ء — ۵۷۷۶/۱۳۷۳ء) کی وضاحت اور نصیر الدین طوسی [محمد بن محمد بن الحسن، ۵۵۹۷/۱۲۰۱ء — ۵۶۷۲/۱۲۷۳ء] کی طرف سے علم المثلثات (Trigonometry) کو ایک مستقل علم کی حیثیت سے وضع کرنے کا ذکر کیا جاسکتا ہے۔ یاد رہے کہ اہلِ غرب باعوم علم المثلثات کو مستقل حیثیت دینے کا سہرا ریجیو مونتانیوس (Regiomontanus)، (جرمن حساب دان و ماہرِ فلکیات) جو بان مہر

Johannmuller کا لقب، (۱۳۳۶ء-۱۷۷۶ء) کے سر باندھتے ہیں جو پندرہویں صدی عیسوی کے اواخر میں ہوا ہے۔ مزید براں ساتویں اور آٹھویں صدی ہجری کے دوران شرف الدین طوسی [المظفر بن محمد بن المظفر، م تقریباً ۶۱۱ھ/۲۱۳ء] کی طرف سے چوتھے درجے کی مساوات کی تنظیم اور اس پر بحث، علم ریاضیت میں غیاث الدین الکاشی [یا الکاشانی، جمشید بن مسعود، م ۸۳۲ھ/۱۴۲۹ء] کی متعدد اہم دریا فتوں، فنکیات میں قطب الدین شیرازی [محمود بن مسعود بن مصلح، ۶۳۳ھ/۱۲۳۶ء—۷۱۱ھ/۱۳۱۱ء] اور ابن الشاطر [علاء الدین ابوالحسن علی بن ابراہیم، م تقریباً ۷۰۳ھ/۱۳۰۵ء—۷۷۷ھ/۱۳۷۵ء] کی شاندار مساعی اور فلسفہ تاریخ، در علم الاجتماع کی تائیس کو بھی ذہن میں رکھنا چاہیے۔

یہاں میر مقصد یہ نہیں کہ عربی میں لکھنے والے علماء کے کارناموں کو شمار کرنے کی کوشش کروں۔ ایسی کوشش کے لیے تو کئی خطبے درکار ہوں گے۔ علاوہ ازیں اس میدان میں تحقیق خود ابھی اپنے سفر کے آغاز میں ہے۔ میرا مقصد صرف اتنا ہے کہ تاریخ علوم میں عرب مرحلے کے بعض اہم امتیازی اوصاف کا ذکر کر دوں۔

میری رائے میں تاریخ علوم میں مسلمان علماء کے ظہور نے ایک اہم مظہر کی تشکیل کی۔ وہ یہ کہ علم و دانش کے مراکز۔ جن میں سلام سے فوراً قبل کے دور تک یونانی اور بابلی علوم کا ورثہ ارتقاء کے ایک خاص مرحلے تک پہنچ چکا تھا۔ اب ان کے لیے باہمی تاثیر و تاثر کے امکانات بڑی حد تک مفتوح تھے، لیکن جلد ہی اسلامی معاشرے کی صورت میں ارتکاز کا وہ عنصر میسر آ گیا جو علم و دانش کے مراکز کو باہمی تاثیر و تاثر کے امکانات فراہم کر سکتا تھا۔

ایک اور بات بھی بہت اہم ہے، وہ یہ کہ سلام سے فوراً قبل کے دور میں — بعض علماء اپنی تالیفات کو بعض مشہور قدیم علماء کے نام سے منسوب کر دینے کا رجحان رکھتے تھے اور اس طرح خود کو ان علماء کے پیچھے چھپا لیتے تھے۔ شاید یہ خود اعتمادی کے فقدان کا نتیجہ تھا، یا ممکن ہے بعض اور سبب کا، اثر ہو جن کے باعث وہ کثرت اپنی کتابوں سے منسوب کرنے پر آمادہ رہتے تھے۔

یونان کے مشہور علماء سے منسوب نہ جعلی کتب میں علم و دانش کے مراکز میں متداول تھیں۔ بعد ازاں انھیں کو اولین مآخذ کی حیثیت حاصل ہو گئی، پھر یہ ترجمے کی وساطت سے مسلمانوں تک پہنچیں۔ حالانکہ اس جعل سازی یا غیر حقیقی مؤلفین کی طرف کتابوں کی نسبت میں ان کا اپنا کچھ دخل نہ تھا۔ نہی جعلی کتبوں کی وساطت سے یونانی علوم کی اہمیت کی رقوم ہوئی اور لوگوں کو ان کے عظماء یا مؤلفین کے نام معلوم ہوئے۔

جہاں تک مسلمانوں کا تعلق ہے، سون کے ہاں بدیسی علم و دانش سے استفادے کی صورت حال نے آغاز ہی سے — با ترد و اور بغیر کسی داخلی اضطراب یا نفسیاتی الجھن کے — اپنے پیش روؤں کے بارے میں ایک واضح موقف پیدا کر دیا تھا۔ اور اس عظیم اشدان موقف کی اہمیت اس وقت واضح ہوتی ہے، جب ہم اس کا موازنہ لاطینیوں کے اس موقف سے کرتے ہیں جو انھوں نے اپنے اساتذہ، یعنی عربوں، کے بارے میں اختیار کیا۔

تاریخ علوم میں داخل ہونے والے جس عنصر کو "وضاحت" سے تعبیر کیا جاتا ہے، اس کے حوالے سے ہم ایک اہم پہلو پر گفتگو کر سکتے ہیں، "وروہ ہے عرب علماء کے ہاں اپنے پیش روؤں کی جانچ پرکھ کا مجموعی انداز۔

حقیقت یہ ہے کہ مسلمان علماء نے اپنے پیش روؤں سے اخذ و استفادہ کیا، "ور پہلی تین ہجری صدیوں میں وہ اخذ و استفادہ پر مجبور تھے۔ انھوں نے یونانیوں سے، ہندوؤں سے، ایرانیوں سے اور سریانیوں سے استفادہ کیا اور ان سب قوم کی کتابوں کا ترجمہ کیا۔ ساتھ ہی ساتھ انھیں آغاز کار میں یہ ضرورت بھی تھی کہ ان پیش روؤں کی کتابوں کو سمجھنے کے لیے ان کے جانشینوں سے مدد لیں، کیونکہ وہ اصحابِ دانش کے ساتھ اور ان لوگوں کے ساتھ جو واسطے کا کام دے سکتے تھے، ایک ہی معاشرے میں رہ رہے تھے۔ یہیں سے ہم اس سبب کو سمجھنے کے لائق ہوتے ہیں جس نے ان کے دلوں سے غیر قوم کے اساتذہ کے سامنے شکبرانہ روش اختیار کرنے کی نفسیاتی گمرہ دور کر دی، انھیں ان کے رو بہدو واضع کا رویہ اختیار کرنے پر آمادہ کیا اور اپنی تنقید میں تردید یا احتیاط کا ایک

خاص موقف اختیار کرنے پر مائل تھا۔

اس بات کا یہ مفہوم نہ سمجھا جائے کہ مسلمانوں نے اپنے پیش روؤں پر مطلقاً تنقید نہیں کی، یا ان کے اہل قدام، پر تنقید کا حوصلہ نہیں پایا جاتا تھا۔ حقیقت اس کے برعکس ہے، کیونکہ انہی علوم میں مسلمانوں کی دلچسپی کی تاریخ دیکھی جائے تو انہوں نے بہت آغاز ہی میں قدام پر تنقید کی۔ ہاں! یہ ضرور ہے کہ ان کی تنقید ایک خاص وضع پر تھی جو علمائے عرب کی اپنی ہے۔ مختصر ترین لفظ میں اس کی تعریف یوں کی جاسکتی ہے کہ یہ تنقید کا ایک خدائی اسلوب ہے اور ان مآخذین کو بڑی وضاحت کے ساتھ قانون ارتقاء علوم کا ادراک حاصل تھا۔

مسلمانوں کے وہ اصول۔ جن کی بنیاد پیش رو قوام کے محرک علمی کو ٹھیک ٹھیک سمجھنے پر تھی۔ کئی بنیادوں پر قائم ہیں۔ ایک یہ کہ بعد میں آنے والے، اپنے پیش روؤں کے منت پذیر ہیں، اور بعض غلطیوں یا لغزشوں کے واقع ہونے سے اُن پیش روؤں کی قدر و منزلت میں کوئی کمی نہیں آتی، نیز یہ کہ پیش روؤں کی تصحیح کرنے میں کوئی شے مانع نہیں، بشرطیکہ کسر شان اور حرف گیری میں مبتلا نہ ہو۔ مسلمان علماء کی رائے میں کوئی بھی عالم، خواہ کتنی ہی عظیم المرتبت کیوں نہ ہو، غلطی سے محفوظ اور لغزش سے مبرا نہیں۔ ان اصولوں نے ان کے اہل تنقید کے اخلاقی اصولوں کی بنیاد رکھی اور ان کی تنقید کو مفید اور با اثر بنایا، تاہم محققین کی ایک بڑی تعداد اس حقیقت سے غافل رہی اور امر واقعہ کے ارے میں غلط فہمی کا شکار ہو کر عالم اسلام کے علماء پر تنقیدی صلاحیت کے ضعف اور قدام کی تقلید محض کا الزام عائد کرتی رہی۔

اس موقف کی ایک مثال پیش کرنے کے لیے میں ۱۹۵۶ء کی بورڈو (Bordeux) کانفرنس کے شرکاء میں سے ایک محقق کا ذکر کروں گا۔ اسدی علوم میں جمود کے سبب پر بحث کرتے ہوئے انہوں نے یہ رائے ظاہر کی کہ علمائے اسلام کی ساعی اس اسی قدر تھیں کہ انہوں نے جو کچھ اپنے اس تہذیب سے سیکھا اسے تقلیدی انداز میں ٹھیک ٹھیک سنبھال لیا۔ انہوں نے یہ بھی فرمایا کہ ان علماء میں خود اعتمادی کی کمی تھی اور انہوں نے اپنے اس تہذیب کے بعد کوئی نئی شے اختراع

کرنے کی کوشش نہیں کی۔ (۳)

اس قسم کی رائے کا نقص ثابت کرنے کے لیے پہلے تو یہ ثابت کیا جاتا ہے کہ اس تنظیم فرق پر نگاہ ڈالی جائے جو بعد کی صدیوں میں شاگردوں کے کام اور ان سے پہلے ان کے اساتذہ کے کام میں پایا جاتا ہے۔ یہاں البیرونی کا وہ نقول نقل کر دینا کافی ہوگا جس میں تشدید کی اخلاقی بنیادوں کے خط و خاں نہایت اختصار کے ساتھ نمایاں ہیں۔ البیرونی نے کہا ہے:

میں نے وہی کیا ہے جو ہر انسان پر واجب ہے کہ اپنے فن میں کرے، یعنی اس فن میں جو لوگ اس سے پہلے ہوئے ہیں، ان کے جتن و کوشش کو قبول کرے، اور اگر کچھ خصل پائے تو بے حجب اس کی اصلاح کر دے اور جو کچھ خود اسے سوجھے، اسے اپنے بعد آنے والے متاخرین کے لیے بطور یادداشت، محفوظ کر جائے (القانون، ۴۱-۵)۔

اس کے بعد میں اسلامی علوم کے ایک اور عنصر کو زیر بحث لانا پسند کروں گا۔ میرا اشارہ نظریے اور تجربے کے مابین عدم توازن کے اصول کی طرف ہے۔

بہت سے لوگ جو اس میدان میں عرب علماء کے موقف سے بے خبر ہیں، اس گمان میں مبتلا ہیں کہ بھی طور پر راجر بیکن [Roger Bacon، ۱۲۰۰ء-۱۲۹۰ء] ایک طویل مدت سے اس منہج علمی کا بانی شمار کیا جاتا ہے جس کی رو سے علوم طبیعی میں تجربے کو تحقیق کی بنیاد تصور کیا جاتا ہے۔ اس عالم کی سبقت کا تصور ہمارے آج کے دور تک باقی ہے، لیکن علم منطق کے فاضل مؤرخ پرائل [C. Prantl، ۱۸۹۲ء] نے -- اگرچہ وہ اسلامی علوم میں اختصاص نہیں رکھتے -- اس روش عام کے خلاف آواز اٹھایا۔ (۴) انھوں نے کہا: "راجر بیکن نے دو تمام نتائج عربوں سے اخذ کیے تھے، جو علوم طبیعیہ میں اس سے منسوب چلے آتے ہیں۔"

ویڈیمان (۵) (E. Wiedemann) اور شرام (۶) (M. Schramm) جیسے بعض ماہرین خصوصی نے بڑی وضاحت سے تجربہ و نظریہ کے قانون کی بنیاد رکھنے میں مسلمان علماء کے مقام اور راجر بیکن اور لیونارڈو ڈا وینچی (Leonardo De Vinci) [۱۴۵۲ء-۱۵۱۹ء] جیسے

لوگوں پر ان کے نمایاں اثرات کی نشان دہی کر دی ہے۔ اب اس روشن حقیقت میں بحث و اختلاف کی گنجائش نہیں رہی کہ مسلمان علماء کی توجہ کا انحصار محض تجربے پر نہیں تھا، بلکہ انھوں نے دراصل اس مسئلے پر توجہ دی کہ تجربے سے قبل نظریے کا ہونا لازم ہے۔ ان معنوں میں گویا انھوں نے تجربے کو ایک واسطے کی شکل دی جسے تحقیق کے دوران میں تسلسل کے ساتھ مستحکم میں لایا جاتا ہے۔ ویڈیو پر پوری صراحت کے ساتھ یہ کہتا ہے کہ اس موضوع پر عربوں کو اولیت کا شرف حاصل ہے، بلکہ جن نتائج تک راجرہیکس پہنچ سکا، وہ ان معلومات کے مقابلے میں بہت کم ہیں جو قدیم عربوں کے ہاں موجود تھیں۔

علاوہ ازیں ویڈیو نے مسلمان علماء کے ہاں تحقیق کے انداز اور اس کی پیش کش کے ایک اور اہم امتیازی پہلو پر بھی نظر ڈالی ہے اور کہا ہے (۷)

یونانیوں کے ہاں نتائج تحقیق ہمارے سامنے اپنی آخری کلاسیکی شکل میں آتے ہیں چنانچہ بعض ابتدائی صورتوں کے علاوہ — ۱۷۰۰ء سے یہ ممکن نہیں ہوتا کہ ہم ان کی اٹھان کا سراغ لگا سکیں، لیکن عربوں کے ہاں صورت حال یکسر مختلف ہے۔ عرب جس کام میں ہاتھ ڈالتے ہیں اس کے قدم بہ قدم ارتقاء کی وضاحت کرتے ہیں، کچھ اسی طرح جیسے آج ہمارے بعض محققین کرتے ہیں۔ ان کی اس وضاحت کے پیش نظر ہم یہ محسوس کیے بغیر نہیں رہ سکتے کہ ان کی طبیعتوں میں اپنے کام کی قدم بہ قدم پیش رفت پر اطمینان و سرور کی ایک کیفیت پائی جاتی ہے ورنہ اپنی تحقیقات میں اپنے ذوق فنی اور ان آلات کے کمال کے سبب، جن سے وہ کام لیتے ہیں، کامیابی سے ہم کنار ہوئے۔

یہ بات محققین سے پوشیدہ نہ ہوگی کہ مسلمان علماء مشاہدہ فطرت، مسلسل فلک بینی، وقت نگاہ اور اپنے ان آلات کے باعث جو انھوں نے ایجاد کیے دنیا کے سامنے اپنے پیش روؤں کے مقابلے میں ایک تازہ تر مرحلے کی نمائندگی کرتے نظر آتے ہیں۔

اس امر سے قطع نظر کہ انھوں نے بعض نئے علوم کی بنیاد رکھی اور بعض علوم کو نئی بنیادوں پر

استور کیا، مثلاً نخوانشی جس کا نام انھوں نے ”علم المعانی“ رکھا۔ کیمیا، بصریات، مشنات۔ بطور ایک مستقل علم۔ فلسفہ، تاریخ اور علم الاجتماع۔ انھوں نے دوسری صدی سے لے کر نویں صدی ہجری تک بارہا یہ کوشش بھی کی کہ علوم کی شناخت اور تصنیف نئے زاویہ ہائے نگاہ کے مطابق کریں۔ ان تمام حقائق کے پہلو پہ پہلو ایک درحقیقت کی تصریح بھی ضروری ہے۔ وہ یہ کہ فلسفہ اور علوم طبیعیہ کی تاریخ اصطلاحات میں ان کا بہت بڑا مقام ہے، نیز یہ کہ انھوں نے صرف اتنا ہی نہیں کیا کہ جو سرمایہ دوسروں سے ناسک منتقل ہوا، اسے جلا بخشی ہو، بلکہ ان اصطلاحات کا بہت بڑا حصہ انھوں نے خود وضع کیا۔ تاریخ علوم میں مسلمانوں کے مقام اور اطمینان دنیا میں ان کے زبردست اثر پر بات کرتے ہوئے لازم ہے کہ ہم اس امر کو بھی زیر بحث لائیں کہ ان کا یہ اثر محض عربی کتب کے ترجمے یا صیسی جنگوں اور مغرب و مشرق کے اتصالات ہی کے باعث پیدا نہیں ہوا، بلکہ بہت بڑا اثر استفادہ و تقلید کے اس عمل پر مبنی تھا جس کا آغاز دسویں صدی عیسوی میں ہوا اور تسلسل سے کئی صدیوں تک جاری رہا۔ اس کی تکمیل تین راستوں سے ہوئی۔

ہسپانیہ، سسلی، اٹلی، بیزنطہ

میں یہاں اس صورت حال کی تفصیل میں نہیں چا سکتا، کیونکہ یہ میرا اصل مقصود نہیں ہے۔ یہاں میرے پیش نظر چند نکات کو سامنے لانا ہے۔ ایک یہ کہ استفادہ و تقلید کا عمل لاطینیوں کے ہاں اس سے مختلف صورت میں تکمیل کو پہنچا جس میں کہ وہ عربوں کے ہاں مکمل ہوا۔ وہ اس طرح کہ مسلمانوں کی اس تک رسائی ان لوگوں کی وساطت سے ہوئی جو اسلام قبول کر چکے تھے، نیز اپنے ان ہم وطنوں کی وساطت سے جو بدیسی علوم سے واقف تھے۔ لاطینیوں کے ہاں صورت حال مختلف تھی۔ وہ — یعنی لاطینی — مجبور تھے کہ علوم مختلف اداروں کے نظام، اور چاہے محاب کے طریقہ ہائے کار و لائحہ ہائے عمل اپنے سیاسی اور دینی حریفوں سے اخذ کریں، چنانچہ جن لوگوں سے وہ اخذ کر رہے تھے، ان کے لیے دشمنی اور بغض کے جذبات رکھتے تھے اور اس کیفیت کا اثر نفسیاتی

انجمنوں کی صورت میں ان کے ہاں عمل استفادہ میں منعکس ہوا۔ ایسی صورت میں یہ امر عین فطری تھا کہ ان کے ہاں وضاحت و صراحت کے عنصر کا فقدان ہوتا، جبکہ مسلمانوں کے ہاں دوسروں سے استفادہ کے عمل میں یہی دو اصلی عنصر ہیں۔

ایک اور بات اس سے بھی بڑھ کر ہے۔ مسلمانوں کے علوم سے لاطینیوں کے عمل استفادہ نے سرقہ و انتحال کی صورت پیدا کر لی۔ اس کی وضاحت کئی مختصصین بہت سے تحقیقی مضامین میں کر چکے ہیں جن میں انھوں نے لکھیں کر دکھایا ہے کہ کس طرح لاطینی علماء نے بعض بھٹیس مسلمان علماء کی کتابوں سے اخذ کر کے خود اپنی طرف منسوب کر دیں یا مکمل کتابیں اپنی زبانوں میں ترجمہ کر کے یہ دعویٰ کیا کہ یہ ان کی طبع زاد تصانیف یا ان کی اپنی تالیفات ہیں۔ اسی طرح بعض کتابیں عربی سے ترجمہ کر کے یہ کہا کہ یہ یونانی مشاہیر، مثلاً ارسطو، جالینوس، روفوس [Rufus of Ephesus، پہلی صدی ق۔ م کے] وخر سے پہلے صدی عیسوی کے اواسط تک [وغیرہ کی کتابیں ہیں۔ اس روش اور اس کے دیگر مظاہر کی بکثرت مثالوں کا ذکر یہاں ضروری معلوم نہیں ہوتا۔

یہاں یہ صراحت لازم ہے کہ میرا مقصد، عینی کارگزاری کی تخفیف و توہین ہرگز نہیں۔ میں تو بس اتنا کہنا چاہتا ہوں کہ لاطینیوں کے ہاں عربوں سے اخذ کرنے کا انداز جن محرکات پر ستوار تھا، روان محرکات سے مختلف تھے جن کے تحت ان کے پیش رو اساتذہ، یعنی عربوں نے یہ عمل اختیار کیا تھا۔ اور ان اقلیتی پہلوؤں کے ذکر پر صرف ایک حقیقت جو مجھے آمادہ کرتی ہے، وہ ہے اس امر کی نشان دہی کہ مغربی دنیا میں علمی مرحلے کا ارتقا مسلمان علماء سے متاثر ہے۔ اور یہی مرحلہ سے لوگوں سے مخفی ہے۔

ایک اور بات جس کا ذکر اس سلسلہ کلام میں ضروری ہے، یہ ہے کہ علوم عربیہ سے استفادہ و تقلید کا یہ مرحلہ جو مسلمان علماء کے خلاف بغض و نفرت پر استوار تھا، ایک ایسے وقت میں پیش آیا جب علوم عربیہ سے استفادے کا معاملہ ابھی نامکمل تھا اور پختگی کو نہیں پہنچ پایا تھا۔

یہاں دل میں ایک سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ یہ بھلا کیوں کر ممکن ہوا کہ [علم کے] مغربی

مرحلے کے احیاء پر عربوں کے اثرات سے مؤرخین کئی صدیوں تک چشم پوشی کرتے رہے، لیکن مغرب میں مسلمانوں اور ان کے علوم کے خد فہ مدت (۸) کی جو روح جاری و ساری رہی، اس کی جہت کو سمجھ لینے کے بعد جواب صاف ظاہر ہے اور اس صورت حال کا پھیلنا غالباً رابرٹن کے عہد تک پہنچتا ہے جس نے دو تمام نتائج جو اس کے نام سے منسوب کیے جاتے ہیں، حقیقت میں ان عربی کتب سے اخذ کیے، جن کا ترجمہ لاطینی میں ہو چکا تھا۔ پھر ریمونڈوس لوبوس (Raymundus Lullus) کے ظہور کو لے لیجیے جس نے اپنی پوری زندگی اور تمام ترقوت ہر عرب شے کے خلاف جدوجہد میں گزار کر ۱۳۱۵ء میں وفات پائی۔ اس شخص نے علم کیس پر بہت سی کتابیں تالیف کیں جن کے بارے میں حال ہی میں یہ ثابت ہوا ہے کہ ان میں سے اکثر عربی الاصل ہیں۔ اسی طرح ان بہت سے لوگوں کو فراموش نہیں کیا جا سکتا جو علوم کو عربوں کی غلامی کے جوئے سے آزاد کرانے کے داعی تھے۔ (۹)

اس میں شک نہیں کہ بعض علماء نے عربوں کا دفاع بھی کیا، ان میں اندریاس الباغوس (Andreas Alpagus) کا نام سب سے نمایاں ہے۔ علوم اسلامیہ کا مرتبہ اس کے دل میں اس حد تک تھا کہ اس نے مشرق کا سفر اختیار کیا۔ طبیب کا پیشہ اختیار کر کے تیس برس دمشق میں قیام کیا، پھر ۱۵۵۵ء میں پاڈو واپس چلا گیا اور بہت سی عربی کتابوں کا لاطینی میں ترجمہ کیا۔ انہی کتابوں میں ابن النفیس کی وہ مشہور کتاب بھی ہے جس کو، نیکل سروئٹس (Servetus) [۱۵۱۱ء-۱۵۵۳ء] نے اپنی طرف منسوب کر لیا۔

تاہم غالب رجحان بغض و مدت ہی کا رہا جو سولہویں صدی عیسوی تک جرمنی، فرانس اور اٹلی میں جاری رہا۔ اس رجحان میں ایک نمایاں نام لیون ہارٹ فوکس (Leonhart Fuchs) [۱۵۰۱ء-۱۵۶۶ء] کا ہے جس کا تعلق ٹیوننگن یونیورسٹی سے تھا۔ جن لوگوں نے عربوں کے خلاف کشاکش بھی جاری رکھی اور ان کی کتابوں کو اپنے نام منسوب بھی کیا، ان میں ایک مشہور نام پاراسلسوس (Paracelsus) [۱۴۹۳ء-۱۵۴۱ء] کا ہے۔

ہر چند کہ سولہویں اور سترہویں صدی عیسوی کے دوران میں جب مغرب میں عربوں کے مقام کو فراموش کر دیا گیا تھا، باواسطہ یا بلاواسطہ عربی کتب سے استفادہ جاری تھا، اور ہے۔ تاہم علوم کے مؤرخین نے اپنی تواریخ ترتیب دینے کا آغاز [فراموش گاری کی] اسی فضا میں کیا۔ اٹھارہویں صدی عیسوی اہل علوم عربیہ کے حق میں ایک نیا عنصر لے کر آئی، یعنی مستشرقین کا ظہور ہو۔ ان میں سے بہت سے اس کوشش میں مصروف رہے کہ علوم اسلامیہ کو ان کا جائز حق دلائیں اور انھیں تاریخ علوم میں صحیح مقام پر رکھیں۔ اس سلسلے میں، سم تریں اور قدیم ترین شخصیت جبکہ ریسکے (Jakob Reiske) [۱۷۱۶ء-۱۷۷۳ء] کی ہے اور کرٹ پیرنگل (Kurt Sprengel)، گوٹے (J W Goethe) [۱۷۴۹ء-۱۸۳۲ء] اور الیگزینڈر فون ہمبولڈ (Alexander von Humboldt) [۱۷۶۹ء-۱۸۵۹ء] جیسے بعض مؤرخین اس کے ہم نوا ہوئے، لیکن ان لوگوں کی مساعی روش عام پر اثر انداز ہونے کے لیے کافی نہ تھیں، خصوصاً اس صدی میں کہ جب تاریخ علوم کا جدید ذریعہ نگاہ پختہ ہو رہا تھا اور وہ یہ تھا کہ گیارہویں صدی عیسوی سے آگے تمام علمی نتائج کو مطالعہ علوم یونانی کی نوید، ری تصور کیا جائے۔ اسی تصور کے نتیجے میں ”احیائے علوم“ کی اصطلاح وجود میں آئی۔

باوجودیکہ بعض علماء کی مخالفت نہ روش علوم کی تاریخ عمومی کے بنیادی خطوط میں اسی صورت حال پر مصر رہی ہے اور آج بھی بڑی حد تک اس کے اثر کو باقی رکھے ہوئے ہے، تاہم بعض مستشرقین کی کوشش سے بعض میدانوں میں غلط فہمیوں کا زائہ ممکن ہو سکا ہے۔ خصوصاً ان علوم کی شاخوں میں جن پر محققین نے اپنے کام کا آغاز موجودہ صدی سے قبل کیا تھا۔ یہ [ازالہ] ان لوگوں کو اسی نسبت سے حاصل رہا ہے جس نسبت سے وہ روش عام کے اثر سے محفوظ تھے اور انیسویں صدی عیسوی کی سوچ پر لگی ہوئی چھاپ جو وضعی کتب فکر (Positivism) کے نام سے معروف ہے، کے شکار نہ تھے۔

توقع رکھنا چاہیے کہ علوم عربیہ کے مقام کا مسئلہ مستقبل قریب کی علمی تاریخ میں ہمارے

زمانے سے بڑھ کر عدل و انصاف پر مبنی ہوگا، ورنہ اس توقع کو عملی جامہ پہنانے کے لیے اس اسلامی ورثے کے اداروں پر یہ لازم ہے کہ وہ اظہارِ عقائد میں بحرِ پورِ حصہ ہیں۔

حوش

- ۱- دیکھیے راقم کا مقالہ ”کتاب مہرِ جانِ افرام حسین“ بغداد، ۱۹۷۳ء، ص ۴۷
- ۲- دیکھیے Fr Rosenthal, *Das Fortleben Der Antike im Islam*. Stuttgart, 1965. S. 18
- 3 H Ritter *Hat die religiöse Orthodoxie einen Einfluss auf die Dekadenz des Islams ausgeübt? Klassizismus und kulturverfall* Frankfurt 1960, s. 136.
- ۴- اپنی کتاب تاریخِ منطق میں (Geschichte der Logik, III, Leipzig, 1927, 121)
- ۵- اپنے متعدد مقالات میں، خصوصاً دیکھیے *Die Naturwissenschaften bei den Orientalischen Völkern Erlanger Aufsätze aus ernster Zeit*, 1917. S. 42-58
- ۶- اپنے بعض مقالات میں، خصوصاً دیکھیے، اس کی کتاب *Ibn al Haythams Weg Zur Physik*, Wiesbaden, 1963.
- ۷- اپنے متعدد مقالات میں، خصوصاً دیکھیے *Die Naturwissenschaften bei den Orientalischen völkern Erlanger Aufsätze aus ernster Zeit*, 1917. S. 57-58
- ۸- پروفیسر H Schipperges نے اس موضوع پر ایک مفصل مضمون لکھا ہے جس کا عنوان ہے۔ *Ideologie and Historiographie des Arabismus*، دیکھیے رسالہ *Sudhoffs Archive*، سال ۱۹۶۱ء، (ضمیمہ)۔
- ۹- ایضاً، ص ۱۱-۱۵

تاریخ طب میں مسلمانوں اور عربوں کا مقام

غائبانہ درست نہ ہوگا، اگر ہم کہیں کہ تاریخ طب، تاریخ علوم کا سب سے پرانا شعبہ ہے۔ چونکہ قدامت اور متاخرین سب یہ بات کہتے چلے آئے ہیں، لہذا یہ ایک امر معروف ہے، تاہم تاریخ طب کی محض قدامت اس مفرد خصلے کی صحت کی ضامن نہیں کہ تاریخ علوم میں یہ شعبہ صحت و انصاف کے بھی قریب تر رہا ہے، بلکہ حقیقت اس کے برعکس ہے۔ اس کی قدامت، نیز حقیقت سے اور بھی انحراف، اس شعبے میں پیدا ہونے والی مطبوعات، کوتاہیوں اور تعصبات کی تصحیح میں مشکلات کا باعث بنا ہے۔

تین اصول ایسے ہیں جو آغاز ہی سے تاریخ طب کو بنیادی رنگ فراہم کرتے چلے آ رہے ہیں دوران کے اثرات ہم آج تک محسوس کرتے ہیں۔ وہ یہ ہیں

۱- ریاست میں ادیت کا اصول جسے یونانیوں نے $\pi\rho\acute{o}\tau\eta\varsigma\ \epsilon\upsilon\rho\epsilon\tau\acute{\eta}\varsigma$. کا نام دیا۔

۲- مط تاریخ، خواہ سہرا ہو یا از روئے تعصب

۳- اسلاف سے نادرست احکام اخذ کرنا اور پھر ان کی تکرار

پہلی صدی عیسوی میں یونانیوں کے ہاں آغاز سے، نیز یورپ میں چودہویں صدی عیسوی سے لے کر سترہویں صدی کے اواخر تک، تاریخ طب کا یہی حال رہا ہے۔

علم طب کو تمام اقوام کی مشترک میراث تصور کرتے ہوئے اس کے ارتقاء سے متعلق اولین حقیقت پسندانہ اور بے لاگ موقف ساتویں صدی ہجری کے ابن ابی اسبیہ کی کتاب عیون

الانباء فی طبقات الاطباء کی صورت میں ملتا ہے کہ اسی نے طب کے ماضی کا بنی نوع انسان کی عمومی تاریخ کے تناظر میں جائزہ دیا اور وضاحت سے کہا کہ طب وہ میراث ہے جو قوم بنی آدم کی مطلوب و مقصود ہے درہر قوم کا اس میں حصہ ہے۔ طب کی عمومی تاریخ میں مسلموں اور عربوں کا اس میراث میں جو حصہ ملے کیا گیا ہے، اسے قرین صواب و انصاف تصور نہیں کیا جاسکتا۔ آج کی گفتگو میں اس سے زیادہ پیچھے ممکن نہ ہوگا کہ ماضی میں مسلمانوں نے علم طب کے میدان میں جس قدر رسائی حاصل کی، اس میں سے چند امور کی طرف اشارہ کر دیا جائے۔ اس سے یہ تاثر ضرور مل سکے گا کہ مسلموں نے جس طرح دیگر سب علوم میں اپنا کردار ادا کیا، اسی طرح اس میدان میں بھی ان کا کردار اہم رہا۔

اس خطبے میں میری کوشش یہ ہوگی کہ پہلے ان کے بنیادی کام سامنے لاؤں اور پھر ان کے انجام دیے ہوئے عمومی کاموں کی مثالیں پیش کروں جن کی فروغ بہت وسیع ہیں۔

مسلموں نے جب دیگر قوام کے طبی سرمایہ علمی کو اخذ کرنا شروع کیا تو ابتدائی طور پر یہ صرف دو شعبوں تک محدود تھا • دوا سازی اور • وہ عملی طب جو بحیرہ روم کے طاس کی حدود میں مہذب حلقوں میں رائج تھی، کیونکہ اسلام کی آمد سے قبل نظری طب عمومی طور پر اپنا مقام کھو چکی تھی، خصوصاً طیبیوں کے ہاں، اور یہ نتیجہ تھا عوامی و راسطیری طب کے غائب آ جانے کا۔

اس اعتبار سے ہمیں نظری طب کے احیاء کو قرون وسطیٰ کی تاریخ طب کا سب سے اہم مظہر تصور کرنا ہوگا، کیونکہ نظری طب کا حیا، جو ایک طرف جانینوں کی کتابوں میں اور دوسری طرف بقراطی طریقہ علاج کو اپنانے کی صورت میں (جس کی اساس اس امر پر تھی کہ مریض کے بستر کے پہلو میں بیٹھ کر اس کا مشاہدہ کیا جائے)، نقطہ عروج کو پہنچا۔ میری رائے میں بذات خود، تاریخ طب میں مسلموں کے ایک باعزت مقام کے اعتراف کے لیے کافی تھا، خواہ ان کا کام صرف اسی [احیاء کے] مظہر تک محدود ہوتا، تاہم معضہ تاریخ پر جلوہ گر ہونے کے تھوڑے ہی عرصے بعد کسی قوم کے ہاں ایسے مظہر کا وجود ہی یہ بشارت دینے کے لیے کافی ہے کہ اگر وہ قوم فوری طور پر بعض

تاریخی حوادث کا شکار نہ ہو گئی تو اس میدان میں اور بہت سے اہم نتائج بھی ظاہر ہو کر رہیں گے۔ میں سمجھتا ہوں کہ اس میدان کی اہم ترین کامیابی جسے مسلمانوں کے حق میں ریکارڈ پر آنا چاہیے، یہ ہے کہ وہ طب کے نظری اور عملی دونوں پہلوؤں کی شناخت کر سکے اور بہت جلد انھوں نے دونوں کے درمیان توازن کا ایک عنصر مقرر کر لیا اور پھر اس اصول کو تسلسل کے ساتھ آگے بڑھایا۔

اس ضمن میں دوسری صدی ہجری کے آخر کے ایک عرب طبیب کا یہ قول، نکتہ توجہ ہے،
 دوا سی وقت ممکن ہے جب مرض کو سمجھ لیا جائے۔ مرض کی نشان دہی دوا اولین سبب مطلوب ہے، جس کے حصول سے منجھائے مقصود، یعنی شفا کے امراض کا حصول ممکن ہوتا ہے اور یہی فن طب کی غرض و غایت ہے۔ اگرچہ طب ان فنون میں سے ہے جو علم کے ساتھ ساتھ عملی پہلو پر بھی مشتمل ہے، اور جب کوئی فن ان دونوں پہلوؤں — یعنی علمی و عملی پہلوؤں — پر مشتمل ہو تو لازم ہے کہ علمی پہلو عملی پہلو پر مقدم ہو، کیونکہ علم کے بغیر عمل ممکن نہیں۔ (۲)

یہ اہم اصول جو صرف طب تک محدود نہیں، بلکہ دیگر علوم کو بھی محیط ہے، تسلسل کے ساتھ نشوونما پاتا رہا اور ”نظریہ اور تجربہ“ کی ارتقاء پذیر اصطلاحات کے تحت علم طب کا ایک اساسی رکن بن گیا۔ (۳)

اکثر یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ عرب اطباء، اہل یونان کے سعادت مند شاگردوں سے زیادہ کچھ نہ تھے، نیز یہ کہ یونانی اطباء کے رسوم سے آزاد ہونا یا ان پر تنقید کی جسارت کرنا ان کے لیے ممکن نہ ہو سکا۔

اس طرح کا حکم جو بار بار لگایا جاتا ہے، نہ صرف اس امر کی دلیل ہے کہ ان کا جو تحریری سرمایہ ہم تک پہنچ رہا ہے، اس کا متبع نہیں کیا گیا، بلکہ ایک اہم اصول سے نادانیت کا بھی پتا دیتا ہے جو تاریخ علوم میں بحیثیت عمومی مسلمان اور عرب علماء کی وساطت سے متعارف ہوا۔ یہ تنقید میں اخلاقی رویے کا اصول ہے۔ مراد یہ ہے کہ ارتقاء کے علوم کا واضح تصور رکھنے کے سبب وہ لوگ تنقید میں انصاف، راست بازی اور احتیاط کے پابند رہے۔

راہِ تنقید کا وہ پہلو جو قدماء کی فروگزاشتوں کی تصحیح سے عبارت ہے، سو وہ مسلمان علماء کے ہاں، مختلف میدانوں میں، دوسری صدی ہجری ہی سے نظر آتا ہے۔ یہاں میں طب کے میدان میں بعض مثالوں کی طرف اشارہ کروں گا۔ ایک مثال وہ (تبصرہ) ہے جو دواؤں کی قوتوں کے سلسلے میں جالینوس کی مقرر کردہ ترتیب سے متعلق جابر بن حیان کے ہاں ملتا ہے۔

جابر نے کہا ہے کہ جالینوس کے ہاں دواؤں کی قوتوں کی ترتیب نامعتبر ہے، کیونکہ اس نے فقط حس پر بھروسہ کیا ہے جب کہ کیفیت غائبہ و کم ترین قوت کی تعیین محض احساس کے ذریعے ممکن نہیں، خواہ تمام اعضائے حس اس سلسلے میں یک جا ہی کیوں نہ ہو جائیں۔ دواؤں کی قوتوں اور اثرات کو دقیق ریاضباتی سطح پر ضبط میں لانا ضروری ہے۔ (۴) مسلمانوں کی علمی تاریخ کے اس ابتدائی دور میں جالینوس اور دیگر علماء پر جابر بن حیان کی تنقید (۵) بعض اوقات ایسی شدت بھی اختیار کر جاتی ہے جس سے متاخرین نے پرہیز کیا۔ جابر کے بعض اقوال یہ ہیں:

● اور جالینوس نے اس سلسلے میں سخت غلطی کی ہے۔

● یہ سخت اور زبردست ناواقفیت کی بات ہے جیسا کہ جالینوس نے اپنی کتاب منافع الاعضاء میں بیان کیا ہے۔

● جالینوس نے مسئلہ نفس پر ایسی ہی رائے کا صدق کیا ہے۔ وہ التباس و تخیل کا شکار ہے اور نہیں سمجھ سکا کہ اس سلسلے میں کیا کہا جائے۔

● جالینوس نے اس مقام پر وہ غلطی کی ہے جو ضرب المثل بن گئی ہے۔ (۶)

تقریباً ایک صدی بعد ہم دیکھتے ہیں کہ اسلوب تنقید نے، یک کابل، بختہ اور معتدل صورت اختیار کر لی ہے اور مسلمانوں نے متعدد ایسی کتابیں تالیف کر لی ہیں جن کا عنوان ہی فلاں یا فلداں پر ”شکوہ“ ہے، مثلاً رازی کی کتاب الشکوہ میں ہم جالینوس کے متعلق اس کا موقف دیکھ سکتے ہیں۔ رازی طب کو ایک فلسفیانہ علم کی حیثیت دیتا ہے جس میں — بالخصوص اساتذہ کی جانب سے — محض انکل سے ٹامک ٹوئیاں مارنے کی گنجائش نہیں ہے۔ اخلاقی و فلسفیانہ آداب کا تقاضا

یہ ہے کہ اساتذہ کے احترام کے ساتھ ساتھ ان کے نظریات پر شک کا موقف بھی اختیار کیا جائے۔ رازی ارسطو سے منسوب اس قول سے متشہد بھی کرتا ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ ہمیں افلاطون اور حقیقت دونوں عزیز ہیں، لیکن جہاں دونوں میں اختلاف پایا جائے وہاں حقیقت ہمیں عزیز تر ہے۔ رازی کہتے ہیں کہ جہاں تک جالینوس کی غلطیوں کا تعلق ہے، ممکن ہے کہ ان میں سے بعض بے احتیاطی یا بھول چوک یا ظن و تخمین کے سبب سے ہوں، لیکن کچھ باتیں ایسی ہیں جنہیں قانون ارتقاء سے عام قبول نہیں کیا جاسکتا۔ جو شخص کسی نئی شے کا اعتراف کر سکتا ہے، وہی اسلاف کی علمی رسائی سے مکمل واقفیت رکھتا ہے۔ (۷) اس سلسلے میں بہترین بات علی بن العباس لکھو سی نے اپنی کتاب کماصل الصناعة کے مقدمے میں کہی ہے جو اس کے ہاں قانون ارتقاء کے واضح تصور، نیز ان توقعات سے متعلق ایک تاثر مہیا کرتی ہے جو اساتذہ سے وابستہ کی جانی چاہئیں۔ وہ بقراط اور جالینوس پر تنقید کرتے ہوئے کہتا ہے کہ بقراط کی کتابیں ابہام کی حد تک مختصر ہیں اور جالینوس کی کتابوں میں اس کے برعکس طول کلام اور بہت زیادہ تکرار ہے۔ بعد کے یونانیوں مثلاً اریبا سیوس (Orbasius/ Ornebasius) اور پاولس (Paulus) (۸) کی کتب میں بہت کچھ نقص و خلل ملتا ہے۔ رہیں رازی کی کتابیں جو اپنے زمانے کا سب سے بڑا طبیب تھا، سودہ بھی اپنی کتاب الحاوی میں تکرار سے دامن نہیں بچا سکا۔ یہ کتاب بحیثیت مجموعی علمی طب سے متعلق ہے اور جمع و تالیف سے عبارت ہے جس میں بسا اوقات ربط کا فقدان ہے۔ الغرض علی بن العباس کی رائے میں کوئی بھی کتاب ایسی نہیں ملتی جسے کامل کہہ سکیں اور اپنے دور تک اسے کہیں مناسب علمی طریق کار نظر نہیں آیا۔

ان کے ہاں (۹) عمل ارتقاء کے شعور، علم طب پر ان کے مسلسل کام، اور اس کام میں صدیوں تک اطلباء کی ایک بڑی تعداد کی شرکت کا یہ نتیجہ نکلا کہ انھوں نے کئی بار علم طب کا تعارف پیش کیا، اس کے مختلف شعبوں کی درجہ بندی کی اور ایسی حوالے کی کتابیں تالیف کیں جو اسلاف کی کتب سے بہتر تھیں۔ یہاں ان قدرتی نتائج کی طرف بھی ایک اشارہ مناسب ہو گا جو انھوں نے اس

میدان میں حاصل کیے، مثلاً مکمل اور باقاعدہ شفا خانوں، نیز فین دو ساری کی تنظیمات کی تشکیل و ترویج، جن کی تفصیل میں میں نہیں جانا چاہوں گا۔ اس وقت میں مسلمان اور عرب اطباء کے چند ایسے کارنامے پیش کرنا چاہوں گا جو تحقیق سے ثابت ہو چکے ہیں۔

دوسری اقوام کے ہاں جو کچھ علم طب موجود تھا، اسے اخذ کرنے کا عمل مسلمانوں کے ہاں پہلی صدی ہجری میں شروع ہوا۔ ان کے اولین ترجمے طب عملی اور دوا سازی سے متعلق تھے۔ دوسری صدی ہجری کے واسطہ میں نخجس نے اہم طبی کتب، مثلاً بقراط اور چالیوس وغیرہ کی کتابوں کا ترجمہ شروع کیا۔ عرب اطباء کی کتابوں کے مطالعے، نیز دیگر مآخذ کی معلومات سے یہ تاثر ملتا ہے کہ دیگر اقوام کے علم طب سے اخذ و اکتساب کا عمل تیسری صدی ہجری کے وسط تک مکمل ہو چکا تھا۔ اب ہمارے لیے یہ جانتا ممکن نہیں کہ اس دور میں عرب اطباء کو کس حد تک یہ احساس تھا کہ وہ اپنے یونانی اساتذہ کے بعد طب نظری میں کوئی نئی چیز پیش کرنے پر قادر ہیں۔ غالباً اس زمانے میں اس میدان میں ان کی تمام تر کوششیں قدیم کتابوں کی ترتیب و تہخیص، تنظیم اور انھیں بہتر انداز میں پیش کرنے تک محدود تھیں۔ حنین بن اسحاق کی کتابیں اس عمل کی بہترین مثال تصور کی جاتی ہیں۔

آج نظری طب کے میدان میں مسلمانوں کے اہم ترین اور واضح ترین اضافے ہمارے علم میں ہیں، جن سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ عرب اطباء تازہ کار اور تعمیری کردار رکھنے والے تھے، وہ آنکھوں کے علاج سے متعلق ہیں۔

اس میدان میں دو تصورات جن کی بڑی اہمیت ہے، ابو کبیر رازی (وفات تقریباً ۳۱۰ ہجری) کے ہاں ملتے ہیں۔ رازی پہلا طبیب تھا جس نے یہ رائے قائم کی کہ آنکھ کی پتلی اس میں داخل ہونے والی روشنی کی نسبت سے سکڑتی اور پھیلتی ہے۔ اس سے بھی اہم اس کی یہ دریافت تھی کہ دیکھنے کا عمل کسی شعاع کے آنکھ سے نکل کر دیکھی جانے والی چیز کی طرف جانے کا نتیجہ نہیں ہے، بلکہ اصل صورت حال اس کے عین برعکس ہے، کیونکہ شعاع اس چیز سے آنکھ کی طرف آتی ہے۔

یہاں وہ اقلیدس کا رد کر رہا ہے۔ (۱۰) طب کے میدان میں بصارت کے مسئلے پر آخری تصحیح جس میں جالینوس کے خیالات کو رد کیا گیا، ابن سینا کے ہاں سامنے آئی، تاہم وہ شخص جس نے بصارت کی ان جدید توضیحات کا فیزیائی سطح پر ثبوت فراہم کیا، پانچویں صدی ہجری کے اوائل میں، ابن الہیثم تھا۔

چینائی کے مسئلے کو سلجھانے کے ضمن میں مسلمانوں کے ہاں اس کے بعد جو پیش رفت ہوئی وہ بہت دور رس تھی۔ خصوصاً ساتویں صدی ہجری میں کمال اندین الفارسی کے ہاں، کیونکہ یہ شخص چینائی کے مسائل حل کرتے ہوئے بعض ایسے نتائج تک پہنچ گیا جن تک رسائی کہیں انیسویں صدی عیسوی میں آ کر ہوئی ہے۔

تاریخ طب پر بعض کام کرنے والے جو حقیقی تاریخی ادراک سے محروم ہیں، تاریخ پر روایتی زاویہ نگاہ سے حکم لگاتے ہوئے، عربوں کو یونانیوں کی تقلید کا الزام دیتے ہیں اور دلیل یہ لاتے ہیں کہ عرب اطباء نے چار اخلاط پر قائم پیتھمالوجی کے اصولوں کو برقرار رکھا، یعنی سودا، صفراء، بلغم، خون کی سم آہنگی اور امتزاج۔ یہ درست ہے کہ عرب اطباء نے یہ بقراطی نظام اخذ کیا اور اس پر قائم رہے، لیکن ہمیں یہ بھی دیکھنا چاہیے کہ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ جب ان اطباء نے بہت سے امراض کی خصوصی وجوہات تک رسائی حاصل کر لی تو عمل اس نظام کی اہمیت ختم ہو گئی۔ یہاں میں اس کے شواہد کے طور پر چند حقائق پیش کرتا ہوں۔ ابوالحسن طبیری نے چوتھی صدی ہجری میں یہ دریافت کیا کہ خارش کا سبب خارش کا کثیرا ہوتا ہے۔ رازی چھوٹ سے لگنے والے لکھی بخار، ”امیرانی بخار“ [؟] سے واقف تھا اور اس نے اس ”دود مدنی“ [؟] کی مکمل طور پر نشان دہی کی ہے جو جد کی داخلی بافت پر قابض ہو جاتا ہے۔ (۱۱) ابن سینا کا قول تھا کہ مقامی سرطان، جملہ اعضاء پر مسلط ہونے والے عام سرطان کا پتہ دیتا ہے۔ اس کی رائے تھی کہ تپ دق متعدی مرض ہے اور ممکن ہے کہ سورج کی شعاع میں تپ دق کے مریض کے لیے نقصان دہ ہوں۔ سوزش دماغ کے ضمن میں اس کا خاص نظریہ نہایت اہم تصور کیا جاتا ہے، کیونکہ وہ پوری صحت و وضاحت کے ساتھ سوزش دماغ

کو سمجھتا ہے، نیز اس میں اور دیگر سوزشوں میں فرق کرتا ہے۔

چوتھی صدی ہجری میں ابوالقاسم انرہراوی کے ہاں ہمیں دموی امراض کا ایک مفصل بیان ملا ہے اور ہم دیکھتے ہیں کہ وہ جوڑوں کی سوزش اور ریڑھ کی ہڈی کی وق پر بھی توجہ دیتا ہے۔

سندھ صدی، یعنی پانچویں صدی ہجری میں ہم دیکھتے ہیں کہ عبدالملک بن زہر وضاحت کے ساتھ ان ورام سے واقفیت رکھتا ہے جو سینے کو تقسیم کرنے والے پردے (۱۲) کو لاحق ہوتے ہیں۔ اسی طرح غلاف قلب کے ورام (Pericarditis) (۱۳) سے بھی اسے واقفیت ہے۔ ابن زہر پہلا طبیب تھا جس نے غذا کی نالی (Gullet) کے مضبوط ہو جانے کی صورت میں سانس کی نالی کو کھولنے، نیز غذا کی نالی یا مبرر (Rectum) کی راہ سے مصنوعی طور پر غذا رسانی کی تجویز پیش کی۔ وہ بہت سے ورام امراض کی بھی بڑی وضاحت سے شان دہی کرتا ہے جن میں معدے کا سرطان بھی شامل ہے۔ (۱۴)

شاید پتھالوجی یعنی علم اسباب الامراض میں سب سے اعلیٰ مرحلہ جس تک عربوں نے رسائی حاصل کی، جھوٹ کا قانون دریافت کر کے کا مرحلہ تھا۔ اس ضمن میں سان الدین ابن الخطیب (م ۷۶۷ھ) اپنی کتاب مقبضۃ المسائل عن المعرضات الہائل (۵) میں کہتا ہے:

”و اگر کہا جائے کہ ہم جھوٹ کے دعوے کو کیوں کر تسلیم کر لیں، جب کہ شرع میں اس کی نفی آئی ہے تو ہم کہیں گے کہ جھوٹ کا وجود تجربے، استقراء، مشاہدے اور مسلسل اطلاعات سے ثابت ہے اور ان سب پر اس دلیل کی بنیاد ہے۔ جو کوئی اس مسئلے پر غور کرتا ہے، یا اسے اس کا ادراک حاصل ہے، اس سے مخفی نہیں رہتا کہ جو بھی اس مرض کے مریض سے براہ راست رابطہ رکھتا ہے، اکثر و بیشتر ہلاک ہو جاتا ہے، اور جو نہیں رکھتا وہ بچ جاتا ہے۔ اسی طرح کسی کپڑے یا برتن کے سبب سے پورے گھرمائے میں مرض پھیل جاتا ہے حتیٰ کہ کان کی بالی جس نے پہن لی، اس نے اسے ختم کر دیا اور پورے گھر کا صفایا کر دیا۔ اسی طرح یہ کہ مرض کسی شہر کے ایک گھر میں پیدا ہوتا ہے اور پھر اکا دکا ملنے جلنے والوں اور پھر ان کے

پڑوسیوں میں پھیل جاتا ہے۔۔۔ (۱۶)

ایسا ہی تاثر اس کے معاصر احمد بن علی بن خاتمہ نے قائم کیا۔ ابن الخطیب اس بات سے بھی واقف تھا کہ چھوت کا اثر، نیز اس کی تیزی کا درجہ، جسم انسانی کے احوال پر منحصر ہے۔

غلط نہ ہو گا اگر ہم یہ کہیں کہ چھوت کے اس قانون کی دریافت مسلمانوں کے ہاں عملاً اس یونانی پیمھا لوجی کے مکمل زوال سے عبارت تھی جس کا انحصار تصور اخلاط پر تھی۔ سدہوف (K. Sudhoff) نے یورپ میں وباء و طاعون کے مظاہر پر تحقیق کر کے جب یہ وضاحت کی کہ چھوت کا تصور یورپ میں چودہویں صدی عیسوی سے پھیلنا شروع ہوا تو بیسویں صدی کے اوائل سے مؤرخین علم طب چھوت کے قانون کی دریافت کو تاریخ طب کا ایک اہم مرحلہ تصور کرنے لگے۔ یہاں اس بات پر حیرت نہیں کرنی چاہیے کہ تاریخ طب کا ایک مؤرخ (۷) ۱۹۲۳ء میں اس موضوع کو پیش کرتے ہوئے اس بات سے کیوں کر ناواقف ہے کہ مستشرق میکس ملر (M. Muller) نے ابن الخطیب کی کتاب کا ترجمہ کر کے ۱۸۶۲ء میں شائع کر دیا تھا، نیز یہ کہ یورپ کے اطباء نے بلاشبہ یہ تصور اپنے عرب اساتذہ سے اخذ کیا جیسا کہ اور بہت سے افکار اور معلومات کا حال ہے۔

اگر ہم چند اشاط میں مسلمان اور عرب اطباء کے ہاں تشریح الاعتداء کے موضوع کا جائزہ لینا چاہیں تو ہمیں سب سے پہلے اس غلط رائے کا ذکر کرنا ہو گا جس کی رو سے اسلام نے انسانی بدن کی چیر پھاڑ کو ناجائز قرار دیا ہے، اور اس میدان میں مسلمان علماء نے جو کچھ پیش کیا، وہ دیگر اقوام کے پیش روؤں سے ماخوذ تھا، خود انہوں نے اس سلسلے میں کوئی نئی چیز پیش نہیں کی۔ کئی ایک محققین نے اس پرانے موقف کا جو علم طب کے اکثر مؤرخین کے ہاں ملتا ہے، جواب دیا ہے اور علم التشریح پر رازی، علی بن عباس مجوسی اور ابن سینا وغیرہ کی تحریروں کی طرف بطور خاص اشارہ کیا ہے۔

معاصر محققین میں سے شپر جس (H. Schipperges) کو ہی لیجیے، اس نے ابو بکر ری کی کتاب الطب المصوری کو علم التشریح پر اولین مکمل کتاب قرار دیا ہے۔ اس کتاب کا کئی بار ترجمہ ہوا اور اس کی کئی شرحیں لکھی گئیں۔ اس کتاب کے بعد علی بن عباس مجوسی کی کتاب مکمل

الصناعة سامنے آتی ہے۔ اس میں علم التشریح پر سینتیس باب ہیں جن کی پیش کش انتہائی منظم و مرتب ہے۔ یہ کتاب حسن ترتیب، نیز موضوع کے دائرے کی وسعت میں رازی کی کتاب پر فوقیت رکھتی ہے۔ علم التشریح پر علی بن عباس کی اس پیشکش سے قبل ابن سینا کی کتاب القانون میں بھی اس موضوع پر کچھ مواد ملتا ہے۔ ساتھین کی یہ سب کوششیں وہ بنیاد تصور کی جاتی ہیں جس پر ابن النفیس نے اپنی تحقیقات کو آگے بڑھایا، کیونکہ وہ القانون کی شرح کرتے ہوئے کمال کو پہنچا اور دوران خون صغیر (Lesser Circulation of Blood) دریافت کر کے اس نے چوٹی تک رسائی حاصل کر لی۔

وہ سارا قصہ تو یقیناً آپ کے علم میں ہو گا کہ دمشق میں طویل قیام کے بعد اطالوی عالم اندریاس الباغوس (Andreas Alpegus) ابن النفیس کی شرح کو پاؤد اے گیا اور اس کا لاطینی میں ترجمہ کیا۔ ہسپانیہ کے مائیکل سررٹس (Michel Servetus) نے اسی ترجمے پر انحصار کیا اور شہرت حاصل کی۔ اس کی "دریافت" اسی مواد تک محدود تھی جو اسے ابن النفیس کی کتاب میں ملا۔ موجودہ صدی کے ربع اول کے اہتمام سے لے کر ربع ثالث تک صورت حال یہی رہی۔

عبد اسطیف بغدادی کو لیجیے جس کی وفات ۶۳۹ ہجری میں ہوئی اور جس کا زمانہ ابن النفیس سے تقریباً نصف صدی پہلے کا ہے۔ اس نے قاہرہ کے نوح میں استخوانی ذہا نچوں پر تحقیق میں شہرت پائی۔

یہ حقیقت اس پر واضح ہو چکی تھی کہ جالینوس اور دیگر طباء کا نیچے انسانی جڑے کے بارے میں یہ کہنا درست نہیں کہ وہ دو ٹکڑوں سے عبارت ہے۔ یہ جڑ ایک ہی ہڈی پر مشتمل ہوتا ہے جس میں کوئی جوڑ نہیں۔ عبد اللطیف بغدادی نے وضاحت کی ہے کہ اس نے حقیقت حال کا ثبوت فراہم کرے کے لیے تقریباً دو ہزار کھوپڑیوں کا معائنہ کیا۔ اسی طرح اس نے یہ ثابت کیا کہ کلائی کی اگلی ہڈی ایک ہی ٹکڑے سے عبارت ہے، اس سے زبردہ نہیں، جیسا کہ جالینوس نے خیال ظاہر کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جو رائل ہم نے اپنے خاص اور ذاتی ذرائع سے حاصل کیے ہیں، وہ مشہور قدماء کے

اقواس پر انحصار کرنے سے زیادہ شرح صدر کا باعث ہیں۔

فطری سی بات تھی کہ علم التشریح میں مسلمانوں اور عربوں کا مقام، علم جراحات (Surgery) پر بھی ان کے عبور کی راہ ہموار کرتا۔ اس شعبے میں بھی یونانی اہلہ کی معلومات، نیز ان کے ہاں مستعمل آلات کی تفصیل ان تک پہنچی، لیکن مسلمان جراح و طبیب اس میدان میں طریق کار، عملی تجربے، نیز آلات کی تعداد، اقسام اور ترقی کے اعتبار سے، اپنے اساتذہ پر سبقت دے گئے۔ ابوالقاسم الزہراوی جس کا زمانہ چوتھی صدی ہجری کا ہے، اپنے زمانے تک علم جراحات کے بلند ترین مرحلہ ارتقاء کی نمائندگی کرتا ہے، اگرچہ عمومی اعتبار سے وہ اس میدان میں مسلمانوں کے نقطہ عروج کا نمائندہ نہیں۔ تیس ابوب پریمشس اس کی کتاب التصریف کا تقریباً نصف حصہ جراحات سے مخصوص تھا۔ یہ کتاب بارہویں صدی عیسوی میں، طینی زبان میں ترجمہ ہوئی اور اس کا وہ حصہ جو جراحات سے متعلق تھا، وسعت پا کر ایک مستقل کتاب کی شکل اختیار کر گیا۔ اسی، طینی ترجمے کی بنیاد پر عصر حاضر میں تاریخ طب کے لیے یہ معلوم کرنا ممکن ہو سکا کہ چوتھی صدی ہجری میں مسلمانوں کے ہاں طب کس معنی سطح تک پہنچ چکی تھی۔

تاریخ طب نے الزہراوی کی کتاب کے جو، امتیازات قرار دیے ہیں، میں انھیں شمار نہیں کرنا چاہتا۔ صرف یہی کہنے پر اکتفا کرتا ہوں کہ بعض اہم جراحی عمل جو بعض بڑے جراحوں سے منسوب کیے جاتے ہیں، الزہراوی کی کتاب میں موجود تھے۔ مثال کے طور پر ان میں سے ایک، بڑی نسوں سے خون بہنے کی روک تھام کا عمل ہے، جس میں سولہویں صدی کے فرانسیسی جراح پارے (Ambroise Pare) نے شہرت پائی۔ اسی طرح فن تومید (Obstetrics) میں وہ طریقہ جو جرمن طبیب والبر (Walcher) (م ۱۹۳۵ء) سے منسوب ہے اور ”وضع والبر“ (Walcher Position) کہلاتا ہے۔ یہ بھی عرض کرتا چوں کہ الزہراوی زخموں کی سلائی کے مختلف طریقوں سے واقف تھا اور یہ بات قابل ذکر ہے کہ جو طریقہ ٹرنڈلن برگ (Friedrich Terndelenburg) (م ۱۹۲۳ء) کی نسبت سے ”ٹرنڈلن برگ“ کہلاتا ہے، وہ بھی ابوالقاسم

الزہراوی کے ہاں معروف تھا۔

یورپ کا پہلا نمایاں جراح جو یورپ میں الزہراوی اور دیگر عرب جراحوں کے پیرو کی حیثیت سے سامنے آیا اور وہاں عربی فن جراحی کو فروغ دیا، Guy de Chauliac ہے جس کی وفات ۱۳۶۳ء میں ہوئی۔

یہاں میں خود پر لازم سمجھتا ہوں کہ مختصر جراحی چشم کے میدان میں مسلمان اور عرب طباء کے مقام کی طرف اشارہ کروں، کیونکہ ہمیں اکثر تاریخ طب میں ایک ایسی رائے سے سابقہ پڑتا ہے جو سراسر غلط ہے، اور وہ یہ کہ عرب اطباء صرف جراحی چشم میں ترقی یافتہ تھے۔ یہاں غلط ہونے سے میری مراد بحیثیت مجموعی علم الجراحی میں عرب اطباء کے مقام کا اعتراف نہ کرنا ہے۔

جراحی چشم میں عرب اطباء کی مہارت نے جو شہرت پائی، اس کا حقیقی سبب اس شعبے کی خوش نصیبی تھی کہ اسے جولیس ہرش برگ (Julius Hirschberg) جیسا زبردست عالم میسر آ گیا جس کا شمار طب چشم کے مشہور ترین مؤرخین میں ہوتا ہے اور جسے عربی/اسلامی طب کے اس شعبے کا مطالعہ گہرائی، در انصاف کے ساتھ کرنے کی توفیق نصیب ہوئی۔ پھر اس نے اس کا اہل یونان کی معلومات، نیز آخری چند صدیوں میں طب کی اس شاخ کی کیفیت سے ٹھوس موار نہ کیا۔ ہرش برگ نے جو اہم تحقیقات پیش کیے، ان کی تفصیل میں جانا یہاں ممکن نہ ہوگا۔ اسی پر اکتفا کرتا ہوں کہ بعض ایسی معلومات کی طرف اشارہ کرتا چلوں جن تک چوتھی صدی ہجری کے عمار موصلی نے رسائی پائی۔ ہرش برگ کا کہنا ہے۔

عمار کی کتاب میں جو پہلو سب سے زیادہ قابل داد ہے، وہ اس کے چھ مختصر بیانات ہیں جو بڑے مکمل اور زندگی سے بھرپور انداز میں، بے گمے ہیں اور اس کے خاص جرحی تجربوں سے متعلق ہیں۔ یہ بہت بڑی حد تک جدید قاری کی دل چسپی کا باعث بنتے ہیں۔ یونانی ورثے میں ہمیں اس سے مثلاً کوئی شے قطعاً نہیں ملتی۔ بعد کی صدیوں میں ایسے دل نشین بیانات جو مکمل اتمام اور باریکی کے ساتھ عمل جراحی کا بیان فراہم کریں، انیسویں صدی کی

ابتداء سے قبل کہیں نہیں ملتے۔“ (۱۸)

ہرش برگ اس موقع پر ذکر کرتا ہے کہ عمار موصلی ہمیں ایسے عمل ہائے جراحی کا بیان فراہم کرتا ہے جو اس نے مختلف علاقوں میں انجام دیے واران علاقوں میں امراض چشم کی کیفیت پر روشنی ڈالتا ہے۔ ہرش برگ، عمار کے ان کارناموں کا ذکر جغرافیہ کتا راکتہ (۹ - Star-Geographic) مرتب کرنے کی کوشش کے دوران میں کرتا ہے۔

اہم ترین چیز جو ہمیں عمار موصلی کے ہاں ملتی ہے وہ دھات کی بنی ہوئی 'س' کی ایک خود ساختہ، اندر سے خالی، سوئی کے ذریعے چوس پھینکنے کے طریقے سے موثر بند کا مکمل پریشن ہے۔ اس کی کتاب میں ایک اور، ہم بات، بینائی کو محفوظ رکھتے ہوئے، قزحیہ چشم (Ins) کو نکال دینا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اہل یونان اور عمار کے عرب پیش رو یہ آپریشن کر چکے تھے، لیکن انھوں نے اسے جو بصورتی پیدا کرنے کی غرض سے استعمال کیا تھا، بینائی کے لیے نہیں۔

ہرش برگ، عمار کی شخصیت کی مداحی میں کہتا ہے: "وہ ان اطباء میں سے ایک تھا جن کی مثال تاریخ میں بہت کم پیدا ہوتی ہے۔"

اب تک میری کوشش یہ رہی ہے کہ بعض شعبوں میں، عالم اسلام کی سنہری تاریخ میں، علم طب کا جو معیار رہا ہے، اس کی چند مثالیں پیش کروں۔ حفظِ صحت کے شعبے، نیز طب، اور یہ اور مریضوں کی غذاؤں سے متعلق تصانیف میں عرب اطباء کے ہاں جو معیار ملتا ہے، اس کی طرف یہاں اشارہ نہیں کیا گیا، تاہم اتنا کہہ دینا کافی سمجھتا ہوں کہ پیش رفت عمومی نوعیت کی تھی اور طب کے تمام شعبوں میں تھی، یہ مزید عرض کروں کہ مسلمانوں کے ہاں علمی پیش رفت صرف طب تک، یا علم کی کسی اور شاخ تک محدود بھی نہ تھی، بلکہ قانون اور ثقافتِ علوم — یعنی یہ کہ علم کا کسی ایک معین شعبے میں ترقی کرنا ممکن نہیں جب تک کہ علوم کے دیگر شعبوں کی ترقی اس کے پہلو بہ پہلو جاری نہ ہو — کے مطابق علوم کے تمام گوشوں پر محیط تھی۔

یہی وہ علم طب ہے جو بیڑہ، ٹلی اور سسلی کی رہ سے، نیز ہا ہی انسانی روابط کے ذریعے چوتھی صدی ہجری سے لاطینی دنیا میں پہنچنا شروع ہوا۔ عربی کتابیں لاطینی دنیا میں ترمیموں اور سرقوں کے ذریعے، نیز بعض حالات میں مشاہیر اہل یونان سے منسوب ہو کر، پھیل گئیں۔ اس کی بہت سے مثالیں ملتی ہیں، چنانچہ حمین بن اسحاق کی کتاب العین، اسحاق بن عمران کی کتاب المالیہ الحولیا اور ابن الجوزی کی کتاب الباہ و کتابیں ہیں جو صدیوں تک یورپ میں چالینوس، روفوس اور سکندر طرالیسی (Alexander of Tralles) کی تصانیف کی حیثیت سے متداول رہیں۔

تاریخ کی نیرنگیوں میں سے ایک یہ ہے کہ الجزائر کے ایک عرب تاجر نے طب کی عربی کتب کو رطینی دنیا میں منتقل کرنے میں بہت اہم کردار ادا کیا۔ یہ معروف شخص قسطنطین افریقی تھا، اس کے بارے میں یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ آیا وہ عیسائی تھا، یا اپنے راہب دوستوں کی مدد سے ستر کے قریب بچی کتابوں کا لاطینی میں ترجمہ کرنے کے بعد عیسائی ہو گیا۔

یہ وسیعہ گویا طب جدید کا سرچشمہ تھا جو اہل یورپ کے لیے پھوٹ پڑا۔ اس کام کی تکمیل اٹلی کی ایک خانقاہ میں ہوئی جہاں بہت سی کتابوں کو جو عرب، طباء کی تالیف تھیں، اہل یونان سے یا خود قسطنطین سے منسوب کر دیا گیا۔

یہاں یہ بات سامنے آتی ہے کہ تاریخ طب کا یہ مرحلہ شاید سب مراحل سے بڑھ کر صحیح کا محتاج ہے، یعنی یہ کہ طب کا جو مرحلہ، مرحلہ احیا کہلاتا ہے، وہ عربی و اسلامی علوم سے اخذ و کتاب کے عمل کو یونانی کتب کا ترجمہ قرار دینے کے علاوہ، بہت سے تاریخی حقائق سے انکار و چشم پوشی کا بھی مرتکب ہوتا ہے۔

اسی غلط تاریخ نویسی کی ایک مثال یہ ہے کہ مؤرخین طب تیرہویں یا چودھویں صدی عیسوی کی بعض شخصیات کو یورپ میں طب جدید کے اولین علم بردار خیال کرنے کے عادی ہو چکے ہیں، حالانکہ درحقیقت یہ لوگ اپنے عرب پیش روؤں کے مقابلے میں کوئی بھی نئی چیز پیش کرنے سے

قاصر رہے۔ انھوں نے جو کچھ کیا، وہ اس اتنا تھا کہ موٹی موٹی نئی کتابیں تالیف کر دیں جن کا مواد انھوں نے عربی کتابوں کے ترجموں سے نکالا تھا۔

مستشرقین میں سے بعض محققین نے اس حقیقت کا بیان ایک اصولی قدم کے طور پر کر دیا ہے۔ اب لازم ہے کہ عربی/اسلامی تہذیب سے نسبت رکھنے والے اس سلسلے میں پٹافرض ادا کریں، تاہم یہ کام ایک بلند علمی اور معروضی سطح پر انجام دیا جانا چاہیے جو تعصب اور سرسری پن سے پاک ہو۔

حواشی

1. Edith Heischkel, *Die Geschichte der Medizingeschichtsschreibung in W. Artelt. Einführung in die Medizinhistorik*, Stuttgart, 1949, 205
- ۲- جابر بن حیان، کتاب السموم، ۱۹۵۸ء، بیسپادین، ۷۷-الف، ۷۷-ب
3. H Schipperges, *Die arabische Medizin als Praxis und als Theorie*, in *Sudhoffs Archiv* 43, 1953 317-328
- ۳- مراجع کے لیے دیکھیے: F Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums III* Leiden, 1970, 214-215.
- ۵- جابر بن حیان، کتاب البعث، نسخہ جار اللہ، ۹۷-ب
6. P. KRAUS *Jabir b. Hayyan* Cairo 1943. II, 326-330
7. S PINES, *Razi Critique de Galien*, in *Actes du 7e Congres International d'Histoire des Sciences*, Paris, 1954, 480-487
- ۸- Paul of Aegina مراد ہے (مترجم)۔
- ۹- یعنی مسلمانوں/عربوں کے ہاں (مترجم)۔
- 10 F. SEZGIN *Geschichte des arabischen Schrifttums, III* Leiden, 1970, 277.

۱۱- اصل عبارت یوں ہے و كان الرري يعرف الحمى الفحمية المعدية الحمى
الفارسية و عرف الدود المدى الذى تسلط على نسيج الأدمة الداخلية تعريفا
كاملا۔ خاصى كوشش كے باوجود اس كا مفہوم واضح نہیں ہو سكا، الحمى الفحمية سے مراد غالباً
Anthrax ہے (مترجم)۔

۱۲- غائب Diaphragm مراد ہے (مترجم)۔

۱۳- اصل خطبے میں جرمن اصطلاح Herzbeutelentzündung ی گئی ہے (مترجم)۔

14 G Colin Avenzoar, Sa Vie et ses (Euvres, Paris 19.1 de corr
afr 44)

نیز اس كا مقالہ اسانیکلو پیڈیا آف اسلام (بزبان النول) میں ج ۲، ص ۹۵۸، اور ابن
رہرہ R. Arnaldez كا مقالہ اسانیکلو پیڈیا آف اسلام (بزبان انگریزی) میں
ج ۳، ص ۹۷۸

۱۵- اے M Muller نے Suzungsberichte der koniglich- bayertischen
Akademie der Wissenschaften, Munchen. 2-1863 1-34 میں شائع
کیا۔

۱۶- مرجع سابق، ص ۶۔ وہ مزید کہتا ہے

جو شخص حیوت کے دعوے كا اس بنیاد پر انکار کرتا ہے كہ مریضوں سے رابطہ ركھنے والے بہت سے
لوگ، باوجود كہ بہت سے مریضوں سے ان كا قرب اور مستقل ساتھ رہا، بچ گئے، جب كہ كچھ اور
لوگ جن كا مطلق رابطہ نہ تھا، یا بہت كم رابطہ رہا، ہلاك ہو گئے۔ اس كا جواب یہ ہے كہ عوام كہ یہ
معلوم نہیں كہ قدرت الہی كے تحت سلامتی یا بركت كا سبب (مرض كی) استعداد كا ہونا یا نہ ہونا ہے۔
چنانچہ لوگ اس غیث كی آگ كے قرب میں اُن قیوں كی مانند ہوتے ہیں جو سر كندوں میں جلتی
ہوئی آگ كے قریب لائی جاتی ہیں۔ جس جی كا جلنے، تپنے اور دھواں دینے سے تازہ تعلق ہوتا ہے،
سے فی الفور آگ لك جاتی ہے اور یہ اس شخص كی مثال ہے جس میں استعداد مرض والا ہے۔ جو
جی شك ہوتی ہے اور آگ سے اس كا ماضی قریب میں تعلق نہیں رہا ہوتا، وہ پہلی جی كی نسبت زیادہ

وقت میں اثر قبول کر کے آگ پکڑتی ہے۔ یہ اس شخص کی مثال ہے جس کے ہاں استعداد و مرض کا آغاز ہو چکا ہے۔ اور جو جی گیلی اور پانی کا اثر یہ ہوئے ہوئے ہے، وہ بہت دیر میں طبعی ہے۔

17 P. DIEPGEN. *Die Bedeutung des Mittelalters, in Essays on the History of Medicine*. London, 1924. 108-112

18 - F. SEZGIN *Geschichte des arabischen Schrifttums III*, دیکھیے 331.

19 - ایضاً ص ۳۳۰

علم کیمیا کی تاریخ

میں

مسلمانوں اور عربوں کا مقام

علم تاریخ میں تاریخ علوم کی حیثیت ایک نسبتاً جدید شاخ کی ہے۔ تہذیب اور علوم کی عظیم الشان عمرت کی تشکیل میں حصہ لینے والی مختلف اقوام کی کارکردگی پر بالعموم صادر کیے جانے والے فیصلے بڑی حد تک نادرست ہیں۔ ایسے فیصلے علم کیمیا کے حصے میں بھی دیگر علوم سے کچھ کم نہیں آئے، مگر یہاں جو خاص مسئلہ درپیش ہے، وہ یہ ہے کہ علم کیمیا کے مؤرخین اس کے نمبرور کا تعلق اہل یونان سے نہیں جوڑ سکتے جیسا کہ دیگر علوم میں ان کے ہم چشموں کا دستور بن گیا ہے۔

دور جدید میں تاریخ کیمیا پیش کرنے کی اولیں کوشش کا سہرا سویڈن کے عالم برگ مین (Torbern Bergman) کے سر ہے جس نے ۱۷۷۹ء اور ۱۷۸۲ء کے درمیانی عرصے میں اس موضوع پر دو کتابیں شائع کیں۔ اُس کی رائے میں حضرت آدم علیہ السلام پہلے کیمیا دان تھے اور اس شعبہ علم کے پھلے پھوسنے اور ترقی پانے میں اہل مصر کا، خصوصاً ہرمس کا بہت بڑا حصہ تھا۔ وہ ایک ایسے شخص سے بھی واقف تھا جو لاطینی دنیا میں "جیبر" (Geber) کے نام سے معروف تھا اور اُس کے خیال میں عربی الاصل تھا، تاہم وہ تاریخ کیمیا میں اس کے مقام کا کچھ ذکر نہیں کرتا۔

اس کا جرمن چاشمین ویگ لیب (Joh Christian Wiegand) جس نے ۱۷۹۰ء۔

۱۷۹۲ء کے زمانے میں اس کی کتاب کی تکمیل کی، اس بات کا قائل تھا کہ "جبر" اپنی کتاب *Summa Perfectionis Magisterii* کے سبب تاریخ کیمیا کی سب سے بڑی شخصیت تصور کیا جاتا ہے۔

چند سال بعد، یعنی ۱۷۹۷ء اور ۱۷۹۹ء کے درمیان، تاریخ کیمیا پر ایک اور کتاب سامنے آئی جو جرمنی کے جیمین (Joh. Fr. Gmelin) کی تالیف تھی۔ اس نے علم کیمیا کی تاریخ کا آغاز بارہویں صدی عیسوی سے کیا تھا، کیونکہ دور قدیم میں اس علم سے متعلق کوئی اہم چیز اسے معلوم نہ تھی۔ وہ بھی "جبر" کو، جو اس کے خیال میں بارہویں صدی عیسوی کا آدمی تھا، تاریخ کیمیا کی سب سے بڑی شخصیت تصور کرتا تھا۔ ۱۸۳۰ء - ۱۸۳۱ء میں گلگسٹو میں تھامس تھاٹسن (Thomas Thomson) یہ کہتا تھا کہ صحیح معنوں میں جن لوگوں نے کیمیا پر کام کیا وہ بدشہ عرب تھے، اور یہ چیز باعث حیرت ہے کہ ہم کہتے ہیں کہ کیمیا کے بہت سے حقائق کیمیا "ان" "جبر" کے عہد میں تھے، اور ان حقائق کو ناروا طور پر بہت بعد کے علماء سے منسوب کیا جاتا رہا۔ انیسویں صدی عیسوی میں علم کیمیا کے بعض اور مورخین نے یہی موقف اختیار کرتے ہوئے کہا کہ Geber سے مراد "جبر" ہے اور اس کی اہمیت علم کیمیا کی مجموعی تاریخ سے تعلق رکھتی ہے۔ پھر فرانس کا ایک کیمیا دان برتکو (M. Berthelot) آیا اور اس نے ۱۸۹۳ء میں *La Chimie au Moyen Age* کے عنوان سے تاریخ کیمیا پر ایک ضخیم کتاب میں جلدوں میں تالیف کی، جن میں سے ایک میں، ہاینڈ کے مستشرق D. Houdas کی مدد سے، جابر بن حیان کی بعض عربی تحریریں مع فرانسیسی ترجمے کے شائع کیں۔ یہ شخص [یعنی برتکو] کہتا ہے کہ یہ بات ممکن نہیں کہ جابر بن حیان جس نے کیمیا پر عربی میں کتابیں لکھیں، وہی ان رطبی کتابوں کا بھی مؤلف تھا جو "جبر" کے نام سے ہم تک پہنچی ہیں، کیونکہ علمی سطح، نیز مسائل پر بحث اور پیش کش کے اعتبار سے دونوں میں بڑا فرق ہے۔ مزید برآں یہ محسوس ہے کہ عربوں کو یہ اہلیت حاصل ہو کہ یہ کتابیں تالیف کر سکیں۔ جس لاطینی شخص نے یہ کتابیں تالیف کیں، اس نے جابر سے منسوب کر کے اپنی

کتاب کی اہمیت میں اضافہ کرنا چاہا اور ایب کر کے اس شخص نے کیمیا کی ساری تاریخ میں ہمارے
یہ گزربڑ پیدا کر دی۔ برٹکو کا یہ انداز کلام ایسا تھا، گویا علوم عرب کی تاریخ، تمام وکل، اس حد تک
اس کے علم میں تھی کہ وہ افکار پر حکم لگانے کی اہلیت رکھتا تھا اور یہ کہہ سکتا تھا کہ یہ عرب فکر ہے اور یہ
غیر عرب۔

بیسویں صدی کی تیسری دہائی میں جولیس روسکا (Julius Ruska) نے جابر بن حیان
اور اس کے تاریخی [وجود کے] مسئلے سے متعلق کئی مقالات تحریر کیے۔ روسکا ایک جرمن عالم ہے
جس نے کہاں نیاز مندی کے ساتھ ۱۸۹۰ء سے ۱۹۳۰ء تک علوم عرب کی تاریخ پر کام کیا، تاہم
سائنس علوم سے مسئلہ نون کے شغف کی ابتداء کے مسئلے پر اس کا نقطہ آنا ہی درست نہ تھا۔ سی
سب سے اس کی تاریخ میں طرح طرح کے لہجہ دے پیدا ہوئے۔ وہ اپنے پہلے سے بنے بنائے
خیالات سے متصادم نظریات کا سامن کرنے کے قابل نہ تھا، چنانچہ اس نے برٹکو کے خیالات کے
آگے ہتھیار ڈال دیے، تا آنکہ ہومیوڈ (Holmyard) نے ۱۹۲۳ء میں جابر کی کتابیں اور اس
پر تحقیقات شائع کرنا شروع کیں۔ ہومیوڈ نے برٹکو کے جواب میں کہا کہ اس نے جابر پر حکم لگانے
اور لاطینی کتب کی اس سے نسبت کو رد کرنے میں بے سوچے سمجھے جلد باری سے کام لیا۔ ہومیوڈ
نے کوشش کی کہ اس امر کا ثبوت ہم پہنچائے کہ یہ جابر ہی کی تالیفات کے تراجم ہیں۔ اس نے جابر
بن حیان کی شخصیت میں ایک ایسے سائنسدان کو دیکھ جو دور حدید میں پرہیز
(Pristley Lavoisier) اور بوائل (Boyle) جیسے قد آور کیمیادانوں سے کسی طرح کم نہ تھا۔
روسکا جو پہلے برٹکو کا پیرو تھا، اب ہومیوڈ کا پیرو بن کر تاریخ علوم میں جابر بن حیان کے مقام کا
دفاع اور اسے مسلمان علماء میں ایک بہت بڑی شخصیت تصور کرنے لگا۔ اس نے یہ اعتراف کر لیا
کہ وہ اس مسئلے میں اپنے سابقہ نظریات سے رجوع کر چکا ہے۔ ۱۹۳۰ء تک وہ اسی کیفیت پر قائم
رہا، تا آنکہ اس کے ایک شاگرد کراؤس (P. Kraus) نے برلن میں جابر بن حیان کی بعض
کتبوں پر تحقیق کی اور اپنا وہ خیرہ کن مقالہ لکھا جسے اس کے استاد روسکا نے ”جابر بن حیان کے

فسانے کا خاتمہ" (۱) کے عنوان سے شائع کیا۔ اب روسکا اس کا ہم نوا ہو گیا اور اپنی تمام سابقہ تائیدات سے جن میں اس نے ہومیارڈ کی ہم نوائی کی تھی، دست برداری کا اعلان کر دیا اور ان تائیدات کو یہ کہہ کر کا اعدام قرار دے دیا کہ اب وہ اپنی سابقہ آراء کی صحت کا قائل نہیں رہا۔

اس ضمن میں کراؤس کے نظریات کی طرف متوجہ ہونے سے پہلے میں چاہوں گا کہ یہاں اس امر واقعہ کی طرف توجہ دلاتا چلوں کہ جو بحث جابر بن حیان کی تاریخی شخصیت کے حقیقی ہونے کے ثبوت پر جاری ہے، بڑی حد تک اس مسئلے کا حل تلاش کرنے کے مترادف ہے کہ علم کیمیا کی بنیادوں کی تعیین کیوں کر کی جائے۔

علم کیمیا کے تمام مؤرخ جن کا ذکر ہوا، یہی رہے رکھتے تھے کہ اس میدان میں تیرہویں صدی عیسوی سے لے کر پوٹل اور لیوویئر (Lavoisier) جیسے جدید کیمیادانوں کے عہد تک جو معلومات بھی ہمیں حاصل ہیں اور زیر بحث رائی جاتا ہیں، سب کا سلسلہ بالآخر "جیبر" سے جاملتا ہے جس کی کتابیں بارہویں صدی عیسوی میں متداول تھیں۔ جو لوگ اس نظریے کے حق میں ہیں کہ "جیبر" کی لاطینی کتابوں کا عربی سے کوئی تعلق نہیں اور اس علمی سطح کا عربوں میں پایا جاتا محال ہے، انھوں نے خود سے کبھی یہ سوال نہیں کیا کہ ایک غیر معرول شخص میں یہ اہلیت کہاں سے آگئی کہ وہ یکا یک ایسا علم لاطینی دنیا میں پیش کر سکے، جہاں وہ تمام حالات اور بنیادیں موجود نہ تھیں جو ایسی کتب کی تالیف کے لیے ضروری ہوتی ہیں، اور پھر اس شخص کی کتابوں کی علمی سطح بھی تیرہویں دور چودھویں صدی عیسوی میں اس کے بعد آنے والے مشاہیر، مثلاً Thomas von Aquin, Roger Bacon, Albertus Magnus, Raymundus Lullus سے برتر ہے، جنھیں رازی اور ابن سینا وغیرہ کی کتابوں سے استفادے کا موقع بھی ملتا تھا۔ (۲)

اسی طرح جو لوگ حابر بن حیان کی تاریخی شخصیت کو ایک حقیقت تسلیم کرتے ہیں — یعنی یہ کہ دوسری صدی ہجری میں زندہ رہا اور وہی ان کہہ بول کا حقیقی مولف ہے جن پر اس کا نام ثبت ہے۔۔۔ انھیں یہ مشکل درپیش ہے کہ وہ یہ سمجھنے سے قاصر ہیں کہ وہ کیوں کر ایک نئے علم کی داغ بیل

ڈال سکا، جب کہ نہ حالات سازگار تھے اور نہ ماضی کے ایسے مصادر موجود تھے جو اسے ایسا کرنے میں مدد دے سکتے۔

موضوع سے اس ناگزیر گریز کے بعد، میں جابر بن حیان کے مسئلے پر کراؤس کے موقف کی طرف پلٹتا ہوں۔ کراؤس نے، جس کا مقالہ شائع ہونے سے علم کیسے پر تحقیق کے ایک نئے مرحلے کا آغاز ہوا، اس مقالے میں جابر بن حیان کے صرف چار چھوٹے چھوٹے رساوں پر انحصار کیا تھا جنہیں ہومیارڈ نے، جس کا ذکر اوپر ہوا، شائع کیا تھا۔ یہ ہمارے علم کے مطابق جابر کے ابتدائی رساوں میں سے تھے، کیونکہ جابر نے ایک تو اپنی کتابوں کی ایک فہرست چھوڑی ہے جس کی ترتیب زمانی ہے۔ عہدہ انریں اس کا دستور ہے کہ پٹی کتابوں میں مسلسل اپنی گزشتہ کتابوں کے بیانات کا حوالہ دیتا رہتا ہے اور بعض افکار کو غیر واضح اور رکت صلاح و وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ منسوخ تصور کرتے ہوئے، ان کی تصحیح بھی کرتا رہتا ہے [اور اس طرح اس کی کتابوں کی ترتیب زمانی متعین ہو جاتی ہے]۔ کراؤس نے بعض ایسے الفاظ و افکار کا سہارا لیا ہے جن کا مفہوم وہ ٹھیک طور سے سمجھ نہیں پایا۔ در بعض عبارتوں کی مس مانی تاویل کر کے بڑے عم خولیش حقیقت کا سراغ لگایا ہے اور وہ یہ ہے کہ جابر کی کتابوں کا مؤلف ایک اسماعیلی شخص تھا جس کا زمانہ تیسری صدی ہجری کے اواخر یا چوتھی صدی ہجری کے اوائل کا ہے۔ کراؤس نے یہ موقف ۱۹۳۰ء میں اختیار کیا جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں۔ بعد ازاں اس نے اپنی زندگی جابر بن حیان پر تحقیق اور اس کی کتابوں کی اشاعت کے لیے وقف کر دی۔

یہ شخص جو بڑا مستقل مزاج، محنتی، ذہین، کثیر المطالع اور وسیع العلم تھا، میری رائے میں تاریخی واقعات پر حکم صادر کرنے اور نتائج برآمد کرنے میں ضرورت سے زیادہ اجتہاد اور آزادی رائے سے کام لیتا تھا اور اس کے پہلے سے نکالے ہوئے من پسند نتائج کے برخلاف جس قدر مواد موجود ہوتا تھا، اس کی طرف سے آنکھیں بند کر لیتا تھا۔

جب انسان — ضروری احتیاط کے ساتھ — ان دو ضخیم جلدوں کا مطالعہ کرتا ہے جو کراؤس

نے ۱۹۴۲ء اور ۱۹۴۳ء میں جابر بن حیان پر اپنی تحقیقات کے نتیجے میں بزبان فرانسیسی شائع کیں، تو اسے محسوس ہوتا ہے کہ مؤلف اسی ولین تصور کی بیڑیوں میں جکڑا ہوا ہے جسے وہ تسلیم کر چکا ہے اور جس کی صحت پر شک کرنے کے لیے وہ تیار نہیں۔ جابر بن حیان کی تصانیف کے حقیقی ہونے کے مسئلے پر جو نتیجہ کراؤس نے نکالا اور اس آخری تحقیق میں دنیائے علم کے سامنے پیش کیا، اس کا اب باب یہ ہے کہ یہ کتابیں کیا کے ایک اسماعیلی مدرسے کی پیداوار ہیں جنہیں اس مدرسے نے ۲۵۰ سے ۳۵۰ ہجری کے درمیانی عرصے میں وضع کیا۔

کراؤس نے اپنے تصورات کی حمایت میں اپنی آخری تحقیق میں جو دلائل اور مفروضے پیش کیے ہیں، وہ دو قسم کے ہیں، در تقریباً وہی ہیں جو اس نے اپنے پرانے مقالے میں پیش کیے تھے۔ یہ دو قسمیں عبارت ہیں، ان دلائل سے جن کا استنباط جابر کی کتابوں کی عبارتوں سے کیا گیا ہے اور ان مفروضوں سے جو علوم عربیہ و اسلامیہ کے ارتقاء و پیش رفت کو اس کے خاص انداز میں سمجھنے کا نتیجہ ہیں۔ میں نے اس کے تمام دلائل کا تتبع کیا ہے اور دیکھا ہے کہ بعض عبارتوں کو تو اس نے ٹھیک ٹھیک سمجھا نہیں، اور بعض سے نتائج ایسے نکالے ہیں جو قابل قبول نہیں۔ میں نے اپنی کتاب تاریخ التراث العربی کی چوتھی جلد میں ان سب پر بحث کی ہے۔

رہے وہ مفروضے جو وہی ہیں جنہیں پہلے مقالے میں بھی پیش کیا گیا تھا، سوان کا خلد صدیہ ہے کہ اس امر کو تسلیم کرنا کہ جابر بن حیان کی کتابیں علاً دوسری صدی ہجری میں لکھی گئیں، ان تمام معلومات کے خلاف ہو گا جو ہمیں اب تک اس صدی میں لوگوں کے مسوغ علم، نیز تصنیفی سرگرمی سے متعلق حاصل ہیں۔ یہاں کراؤس کا نقطہ آغاز ہی ایک غلط تصور پر قائم ہے۔ وہ یہ کہ مسلمانوں کے ہاں تصنیفی سرگرمی دوسری صدی ہجری کے دائرہ اور تیسری صدی ہجری کے اوائل میں شروع ہوئی۔ یہ خیال اب تک بعض لوگوں کے ذہن پر غائب ہے، حالانکہ یہ تاریخی حقائق سے مطابقت نہیں رکھتا جن کی تفصیل میں جانے کا یہ موقع نہیں۔

کراؤس یہ بھی کہتا ہے کہ اس بات کو تسلیم کرنے سے یہ فرض کرنا پڑتا ہے کہ مسلمانوں کے

ہاں اہل یونان کے جملہ علوم اخذ کرنے کا عمل دوسری صدی ہجری میں مکمل ہو چکا تھا۔ یہ استنباط ناقابل تسلیم ہے، کیونکہ جابر کے علم میں یونانیوں کی بہت کم کتابیں تھیں، یعنی تیسری صدی ہجری میں مسلمانوں کے علم میں جو کچھ تھا اس کا تھوڑا سا حصہ۔ اور یہ تو الٹی اس امر کی دلیل ہے کہ جابر کی کتابیں مسلمانوں کے ہاں تیسری صدی کی کتابوں سے پہلے ہی ہر ہونٹیں۔ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ اگر اس بات کو تسلیم کر لیا جائے تو پھر ہمیں اس امر کا انکار کرنا ہوگا کہ عربی میں ہندوستانی ہند سے داخل کرنے والا شخص الخوارزمی تھا۔

ہندوستانی ہندسوں کا الخوارزمی کی طرف سے داخل کیا جانا ایک ایسا دعویٰ ہے جس کا کوئی جواز نہیں، کیونکہ مسلمانوں کے ہاں ریاضیات کی تاریخ میں یہ ایک معروف بات ہے کہ ہندوستانی حساب مسلمانوں تک مسدود [سد حانت] کے عربی ترجمے کی وساطت سے زیادہ سے زیادہ ۱۵۶ء تک۔ یعنی الخوارزمی سے کم از کم نصف صدی قبل۔ پہنچا۔

کراؤس کہتا ہے: ”لیکن ہم یہ فرض کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں کہ عربی زبان میں علمی اصطلاحات کو بالآخر تشکیل دیتے وا، [ادارہ] حنین بن اسحاق کا مدرسہ ترجمہ تھا۔“ یہ بھی ایک ایسا دعویٰ ہے جو تاریخی حقائق سے ہم آہنگ نہیں، لیکن صرف کراؤس نے ایسا دعویٰ نہیں کیا۔ میری رائے میں تو ایسے مدرسے کا تصور ایک طرح کی خیال آرائی ہے، کیونکہ اس کا کوئی حقیقی وجود نہیں تھا۔ میں اس امر کی طرف اشارہ خاص اس موضوع پر ایک لیکچر میں کر چکا ہوں جو دس برس پیش تر شائع ہوا۔

کراؤس مزید کہتا ہے ”لیکن ہم مجبور ہو جاتے ہیں کہ علوم اسلامیہ کے اوائل میں ایک ایسی شخصیت کو رکھیں جس کے بارے میں یہ فرض کریں کہ وہ ”سندھ نسلوں میں ہونے والے علمی ارتقاء پر سبقت لے گئی اور اسے بے فائدہ بنا گئی۔“

اس استدلال سے بطور خاص واضح ہوتا ہے کہ کراؤس اپنی تحقیق میں ان تصورات کا اسیر تھا جو اس نے علوم اسلامیہ کے ارتقاء کے مسئلے پر قائم کر رکھے تھے۔ اگر کراؤس کو اس ارتقاء کا صحیح علم

ہوتا تو وہ دیکھ سکتا کہ جابر بن حیان — ہر چند کہ ہمیں اس کی علمی شخصیت کی عظمت، نیز اس مرکا اعتراف ہے کہ وہ ہر ممکن حد تک علم کو سمیٹ لینے کی سخت خواہش رکھتا تھا — بہر حال بیش تر، کسی معلومات سے واقف نہ ہو سکا جو مسلمان و عرب علماء کو تیسری اور چوتھی صدی ہجری میں حاصل تھیں۔ یہ موازنہ بذات خود اس امر کی وضاحت کے لیے کافی ہونا چاہیے کہ جابر بن حیان کی کتابیں دوسری صدی ہجری ہی کی ہو سکتی ہیں۔

جہاں تک تصانیف جابر کے علمی مواد پر کراؤس کی آخری تحقیق کے نتائج کا تعلق ہے، وہاں اس کی علمی شخصیت کے خط و دخل پہلے سے بڑھ کر نمایاں ہو گئے ہیں اور وہ سائنس کی تاریخ کی عظیم ترین شخصیات میں شمار ہونے لگا ہے۔ اور یہ علم کیمیا کے میدان تک محدود نہیں، بلکہ اس کی توجہ علوم کے سب گوشوں کی طرف مبذول ہوئی اور وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ اس میں پیش رفت ہوئی، چنانچہ بالآخر وہ طبیعیات کے ایک مفکر کی حیثیت سے ابھرا۔ بلکہ جابر، علم سے اپنی طویل دل چسپی کے دوران میں اہل یونان اور دیگر اقوام کی کتابوں کے ترجموں سے حاصل ہونے والی معلومات سے اخذ و اکتساب ہی تک محدود نہ رہا، کیونکہ اس نے علوم کی ترتیب نو کا آغاز کیا اور بڑے بڑے یونانی علماء مثلاً، ارسطو، افلاطون، مقراطہ اور جابینوس پر تنقید اور ان کی تصحیح کی۔ اس نے اپنے تخیل سے بعض نئے علوم کی بنیاد رکھنے کی بھی کوشش کی، چنانچہ اس کے اپنے بیان کے مطابق، اس نے ایک کتاب تالیف کی جو جانوروں کی تقریباً سات سو اقسام پر مشتمل تھی۔ انسانی علم کی حدود سے متعلق اس کا اصول یہ تھا کہ انسانی علم اور دریافت میں اضافے کی کوئی حد مقرر نہیں کی جاسکتی اور اسے لازم ہے کہ ساری کائنات کے اسرار اور دریافت کر لینے کی کوشش کرے اور اس دنیا سے، اور جو اسرار ہیں، ان سب کا کھوج لگانے کی جدوجہد اسے عطا کی گئی ہے۔

کراؤس نے اپنی کتاب میں بار بار اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہے کہ جابر کی تمام کتابوں میں وہ داخلی ترتیب و تسلسل اور ہم آہنگی پائی جاتی ہے جس سے اس جیسی شخصیت ابھر کر سامنے آتی ہے کہ تاریخ علوم میں اس کی مثال شاید ہی کہیں مل سکتی ہے، لیکن اس نے خود سے یہ

سوال نہیں کیا کہ دانش تسلسل اور ہمہ تنگی اور شخصیت کی یہ عظمت، کیا ایک ایسے مفروضہ مدرسے سے منسوب لوگوں کے ہاں پائے جانے کا اتنا ہی ہو سکتا ہے جس نے پوری یک صدی کے عرصے میں سینکڑوں کتابیں تالیف کی ہوں۔ کیا ایسے مدرسے کا وجود عالمِ اسلام، یا کسی بھی اور ماحول یا تاریخ کے کسی بھی دور میں ناممکن نہ ہوگا؟

بہر حال کراؤس نے اپنی آخری کتاب میں اسلامی سائنس کی تاریخ سے متعلق کئی ایک حیرت انگیز نتائج برآمد کیے ہیں، تاہم اس کا جابر بن حیان کو ایک افسانوی شخصیت قرار دینا ایک ایسا امر تھا جس نے لوگوں کے رویہ و رجحان کی حقیقت کو بخرواح کر دیا۔ چنانچہ انھوں نے جابر بن حیان کے تاریخی مسئلے پر کراؤس کے مفروضے کو تمام و کمال قبول کر لیا، یا یوں کہہ لیجیے کہ قبول کرنے پر مجبور کر دیے گئے۔

میں سمجھتا ہوں کہ اب مجھے، نہایت اختصار کے ساتھ، جیسا کہ اس خطبے کے موضوع کا تقاضا ہے، کیمیا میں جابر کے موقف پر بات کرنی چاہیے۔ ظاہر ہے کہ موجودہ صورت حال میں صرف اہم اصولوں کی نشان دہی ہی کر سکتا ہوں۔

جابر تمام کیمیائی مظاہر کو قانونِ سویت کے تابع جانتا تھا۔ اس کی رائے میں کیمیا دان کو چاہیے کہ استقراکی اور استخراجی دونوں طریقوں سے ہر ممکن حد تک کام لیتے ہوئے اسباب کا کھوج لگانے کی کوشش کرے۔ اس سے بھی اہم اس کا وہ بنیادی اصول ہے جسے وہ ”الکیمیا ان“ کا نام دیتا ہے اور جو آج ”نسبتوں کا قانون“ (Law of Proportion) کہلاتا ہے۔ اس کی رائے میں تمام اشیاء کے خواص خصوصاً کیمیا کے میدان میں، قابلِ قیاس ہیں اور ایسی نسبتوں پر مبنی ہیں جن کا عددی تعین ممکن ہے۔ مثال کے طور پر اگر سر کے کی کھناس، اس میں سیسے کی تختیاں بھگونے سے ختم ہو جاتی ہے تو اس کا یہ مطلب ہوا کہ درحقیقت سر کے کی ایک خاص معین ترکیب ہے جو ایک ایسے عدد سے حاصل ہوتی ہے جس میں سیسے کی تختیوں کے داخل ہونے سے فرق آ جاتا ہے اور ان تختیوں کے سلسلے میں عددی تعین اپنی جگہ پر ممکن ہے۔ ان خواص کا ظہور، یعنی، اس مثال میں، سیسے کی تختی

کی یہ قابیلیت کہ وہ سر کے میں تغیر پیدا کر دے، محض اتفاق نہیں ہے، بلکہ یہ مادے کی ساخت کے تابع ہے اور تدبیر کیمیائی کا مقصود یہی ہے کہ اس کی ساخت میں مرضی کے مطابق تبدیلی عمل میں لائی جاسکے۔ مگر ہم خواص اشیاء کی عددی توجیہ کر سکیں تو مگویہم نے اس تدبیر کیمیائی کی خشت اول درست رکھ دی۔ اسی بنیاد پر اشیاء کی قیاسیت کا اصول قائم ہوتا ہے، یعنی شیا کے کائنات کی حسابی یقینیت کے ”میزان“ [توازن] کا اصول۔ یہ اصول اشیاء اور ان کی ہم آہنگی کے ایک معقول نظام کی وضاحت کرتا ہے جو ایک طرف تو ہر شے میں ظہور کرتا ہے اور دوسری طرف کائنات کا مجرد اساسی ملہوم ہے۔ ”المیزان“ نظام کائنات کی کلید ہے اور خواص اشیاء کی صرف ایک ہی توجیہ مل سکتی ہے ورنہ حسابی توجیہ ہے۔ یہ توجیہ واضح و درودنوک ہے، کیونکہ اس کا کبھی یوں ورنہ کبھی دوسرا نظر آنا ممکن نہیں۔ ”المیزان“ کی ایک ہی قسم ہے اور وہ مخلوقات کے ایک حسابی قانون سے عبارت ہے جس کا آغاز و پر سے نیچے کی طرف ہوتا ہے۔ (۲)

یہی بنیادی بات سمجھ لینے کے بعد کیمیادان اس قابل ہو جاتا ہے کہ ہماری رضی دنیا میں ہر ممکن حد تک تدبیر مواد میں دخل انداز ہو سکے۔ معدنیات اس کی نظر میں ایسے مادے ہیں جو پارے اور گندھک کا مرکب ہیں اور مختلف معدنیات میں ان دونوں کی کیت کا اختلاف خود ان معدنیات، نیز ان کے خالص ہونے کے مدارج میں اختلاف کا سبب ہے۔ علم کیمیا کا کام یہ ہے کہ معدنیات میں مقداروں کی کیت جو کچھ بھی ہے، اس کا تعین کرے اور ان میں تصرف کرے۔ اسی بنا پر چاہر کم از کم نظری سطح پر سونا بنانے کو ناممکن نہیں سمجھتا، اگرچہ تجربی سطح پر یہ ناممکن ہو۔

جابر کے ہاں علم کیمیا کا ایک نہایت اہم پہلو یہ ہے کہ وہ اکسیر غیر عضوی کے مقابلے میں اکسیر عضوی پر اعتقاد کرتا ہے۔ (۳)

یہاں میں اس تفصیل میں نہیں جاؤں گا کہ جابر کے ہاں کیمیائی تدابیر، تیز یوں اور ان معدنی نمکیات کی اقسام کی کیا تعداد تھی جو اس کے علم میں تھے۔ میں صرف یہی کہنے پر اکتفاء کروں گا کہ جابر بن حیان پہلا شخص تھا جس نے علم کیمیا کو اس حیثیت سے پیچھا کیا کہ اس میں عملی اور نظری

دونوں پہلوؤں کا اشتراک درکار ہے اور یہ کہا کہ اگر اس عمل میں نظریے کو اس کا لازمی مقام حاصل نہ ہو تو محض تجربہ کسی نتیجے پر نہیں پہنچتا۔

اس ٹکس سی گفتگو سے میرا مقصد یہ تھا کہ آپ کو یہ تاثر مل جائے کہ جابر بن حیان کی کتابوں میں ہم جدید علم کیمیا کے اصولوں کا سراغ پاتے ہیں جن کا اعتراف بعض محققین کر چکے ہیں۔

یہاں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ایک امکانی سوال کا جواب دے دوں جو آپ کے ذہن میں بھی پیدا ہو سکتا ہے۔ وہ یہ کہ جابر ایسے علم کی بنیاد رکھنے پر کیوں کر قادر ہو سکا؟ یہ سوال بہت سے محققین کے ذہن پر چھایا رہا اور انھیں اس مفروضے کے قبول کرنے پر آمادہ کر دیا کہ علم کیمیا کا ایک خاص مدرسہ وجود رکھتا تھا جو تیسری صدی کے واسطے سے لے کر چوتھی صدی ہجری کے واسطے تک ایک صدی کے عرصے میں اس کام کی انجام دہی کے لائق ہوا۔ جابر، علماء کی اس نہایت نادر صف سے تعلق رکھتا ہے جنہوں نے اپنی نشوونما کے مسئلے پر ابہم و خفا کی گنجائش نہیں چھوڑی۔ اس کی کتابوں کے مطالعے کے دوران میں تسلسل سے ملنے والے اس کی سابقہ تالیفات کے حوالوں سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ مؤلف ن معمولی سے عناصر سے آغاز کرتا ہے جو اس کے عہد میں معروف تھے۔ وہ تنہا بھی نہیں تھا، بلکہ اس میدان میں اس کے کچھ استاد بھی تھے اور کچھ شاگرد بھی۔ یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ وہ غیر اقوام کے قدامت کے انکار کی طرف اشارہ کرتا ہے، مثلاً سقراط، افلاطون، ارسطو، ہرمس اور ان کے علاوہ اور بہت سی معروف و غیر معروف شخصیات، لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان علماء کا میدان علم کیمیا نہیں رہا، بلکہ ان میں بعض تو انسانی شخصیات ہیں اور ہی سبب سے محققین کو ان حوالوں کی صحت میں شک ہوا اور یہ خیال پیدا ہوا کہ مسلمانوں اور عربوں نے خود کچھ کتابیں لکھ کر انھیں دوسروں سے منسوب کر دیا اور بعد ازاں ان سے استفادہ کرتے رہے اور انھی کی بنیاد پر بات کو آگے بڑھاتے رہے، تاہم ان محققین نے خود سے یہ سوال کرنے کی زحمت گوارا نہیں کی کہ مسلمانوں نے کب اور کیسے اور کیوں یہ کتابیں لکھ کر دوسروں سے منسوب کر دیں؟ اس سوال کا جواب یہ ہے کہ وہ جعلی کتابیں جن کے حوالے عربی کتب میں ملتے ہیں، دور جن

میں سے ایک بڑی تعداد آج تک باقی ہے، مسلمانوں کی گھڑی ہوئی نہیں، بلکہ انھیں علاقہ بحیرہ روم کے عمیق حلقوں، نیز ہندوستانیوں، سریانیوں اور ایرانیوں نے ظہور اسلام سے دو تین سو سال پہلے وضع کیا تھا۔ یہ کتابیں علوم کے اس آخری مرحلے کی عکاسی کرتی ہیں جس تک وہ اسلام سے فوراً قبل کے زمانے میں پہنچ سکے تھے۔ یہی کتابیں جابر کے اساتذہ، خود جابر اور اس کے ہم چشموں کے لیے اویہن مصادر کی حیثیت رکھتی تھیں، اگرچہ ان میں رطب و یابس سبھی کچھ بھرا پڑا تھا۔ اس امر سے صرف نظر کرتے ہوئے کہ آیات کے مؤلفین اس رتبے کے تھے بھی سہی کہ کوئی اہم چیز تشکیل دے سکیں، ان کتابوں میں ارتکاز درراغلی ہم آہنگی کا فقدان ہے۔

اس کام کے لیے خاص قسم کے حالات اور یک نیا معاشرہ درکار تھا جس میں ایک نئے علمی مرحلے کے آغاز کے لیے ضروری عناصر مہیا ہو چکے ہوں۔ جابر بن حیان کی کتب کے مطالعے سے اس حقیقت کی تصویر بہترین طریقے پر ہمارے سامنے آ جاتی ہے اور یہ واضح ہو جاتا ہے کہ اس عالم کے لیے یہ کیوں کر ممکن ہوا کہ وہ اپنا مواد ان مصادر سے جمع کرنے کے بعد اس پر اضافہ بھی کرے اور ایک عظیم الشان عمارت کھڑی کر سکے۔

جابر کے بعد مسلمانوں کے ہاں علم کیمیا کی پیش رفت سے متعلق ہماری معلومات نا کافی ہیں اور اس پہلو پر تحقیق و مطالعہ کی ضرورت ہے۔

جابر کے بعد آئے والوں میں ابوبکر رازی کو دور جدید کی تحقیقات میں خاصی توجہ ملی، چنانچہ جو لیس روسکا نے جس کا ذکر اوپر ہوا، رازی کا خصوصی مطالعہ کیا ہے اور اسے کیمیائے تجربی کا بانی قرار دیا ہے۔ (۵) اگرچہ اسے جابر بن حیان کے وجود کو تسلیم نہیں کیا اور اس دعوے میں کر اس کی پیروی کی کہ جابر سے منسوب کتابیں بعد کے زمانے کے ایک مدرسے کی پیداوار ہیں۔

لیکن آج ہم یہ دیکھتے ہیں کہ رازی کے ہاں علم کیمیا درحقیقت اس تجربی عناصر اور ان بلند افکار و نظریات کی ایک تلخیص سے زیادہ کچھ نہیں، جو جابر کی کتابوں میں موجود ہیں۔ اس نقطہ نظر کی روشنی میں یہ تصور کرنا غلط نہ ہوگا کہ رازی کی ساسی کتاب، یعنی کتاب سر لاسواد کیمیائے

تجربہ کا اولین مآخذ ہے جیسا کہ اس موضوع پر ہومیر نے اپنے آخری مقالے میں کہا ہے۔ (۶)
اس ضمن میں میں ابن سینا کا نام بھی لیں گا، خصوصاً ایک دھات کے جج جج کسی دوسری
دھات میں تبدیل ہو جانے کے امکان کے خلاف اس کی انوکھی توجیہ جو اس کے بعض رسائل میں
ملتی ہے، نیز اس رتبے کا ذکر کرنا چاہوں گا جو لاطینی دنیا میں کتاب الشفاء کے حصہ معدنیات کو
حاصل ہوا۔

آخر میں میں یہ مسئلہ اٹھانا چاہوں گا کہ عربوں کے علم کیمیا نے یورپ میں اس علم کی اٹھان پر
کیا اثرات مرتب کیے۔ جب کوئی سترہویں صدی عیسوی کے واسطے تک یورپ کے کیمیا دانوں کی
کتابوں کو کھنگالتا ہے، اس پر یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ علم کیمیا کا آغاز بارہویں صدی عیسوی یا
تیرہویں صدی کے نصف اول میں "جیبر" کی کتابوں سے ہوتا ہے اور تیرہویں صدی میں
طبیعیات کے اکثر فہمہ منہ نحی سے سیراب ہوتے ہیں اور بڑے کیمیا دانوں کی حیثیت سے شہرت
پاتے ہیں۔ یہی حال چودہویں اور پندرہویں صدی میں ان کے جانشینوں کا رہا اور یہ ایک
معروف بات ہے، کیونکہ کیمیا پر ان دونوں صدیوں کی کتابوں میں ان سے پہلے کے مقابلے میں
کوئی نئی چیز نہیں ملتی۔

سولہویں صدی عیسوی کی کتب کیمیا میں جو تبدیلی ہوئی، وہ اسلوب اور ہندسہ نگاروں کی
کثرت کی تبدیلی تھی۔ ایک نئے مرحلے کا آغاز غالباً سترہویں صدی عیسوی کے نصف ثانی میں
یوئل کے ہاتھوں اور بالخصوص ٹھہرہویں صدی میں یوویزیئر کے ظہور سے ہوا، جس نے یہ ثابت
کیا کہ پانی دو عناصر، یعنی آکسیجن اور ہائیڈروجن سے عبارت ہے۔

علم کیمیا کی تاریخ میں ایک معروف و مستم حقیقت یہ ہے کہ جس کیمیا دان کی کتابیں لاطینی
زبان میں جیبر کے نام سے عام ہوئیں، وہ ایک ایسے عجیب مقام پر فائز ہے کہ جو کیمیا دان اسی کو
اپنی ساس بتاتے ہیں، ان کے لیے اتنا بھی ممکن نہیں کہ جو ہند اصول اور کیمیائی تدابیر اس کی
کتابوں میں درج ہیں، ان کو سمجھ کر جذب ہی کر سکیں۔ ان کتابوں کے مؤلف کے دفع میں آج

تک چل آنے والا یہ مسلسل اور بغضِ اصرار کہ وہ لاطینی تھا، اور اس کی کتابوں کو جابر بن حیان سے منسوب کرنا، ایک تاریخی ظلم ہے، نہ صرف تاریخی حقائق سے، بلکہ منطق کی طرف سے بھی آنکھیں بند کرینے کے مترادف ہے۔ ہمارے لیے یہ وضاحت کر دینا ضروری ہے کہ جو کچھ تدابیر و نظریات Geber کی کتابوں میں ملتے ہیں، سب کے سب جابر بن حیان کے ہاں اسی طرح پائے جاتے ہیں۔ اس مسئلے کی توضیح کا بیڑا اٹھانے والے مؤرخ علوم پر، رم ہے کہ وہ اسے یورپ میں عربی و اسلامی علوم سے اخذ و اکتساب کے ذیل میں رکھے۔ وہ دیکھے گا کہ لاطینی یا تو عربی کتابوں کے سرفے کے مرتکب ہوتے تھے یا حرف بہ حرف ن کا ترجمہ کرتے تھے، یا پختگی کے ساتھ یہ ترجمہ کرتے تھے جس میں تحریف ہوتی تھی یا انہیں غیر حقیقی مصنفین سے منسوب کر دیتے تھے، یا یہ کہ وقت گزرنے کے ساتھ وہ خود کو بھی اس قابل پانے لگے تھے کہ کچھ نئی کتابیں تالیف کر لیں، اگرچہ وہ بدستور اپنے عرب اساتذہ کے مقلد ہی تھے۔

یہاں یہ ذکر ہونا چاہیے کہ کیمیا پر رازی سے منسوب کتنی کتابیں لاطینی زبان میں متدوّن رہیں، اور اس علم سے متعلق کتنی کتابیں ایسی تھیں جنہیں رابینویدوس لولوس نے اپنی طرف منسوب کر لیا اور ہماری صدی [بیسویں صدی] میں آکر یہ نکلا کہ وہ عربی کتابوں کا سرفہ ہیں۔ یہاں برہنیل مثل بن سینا کی کتاب الشفاء کے حصہ معدنیات کا ذکر بھی ہو سکتا ہے جو کئی صدیوں تک یورپ کے کیمیا دانوں میں ارسطو کی تحریر کی حیثیت سے متداول رہا۔

سولا طینی مغرب نے عربی علوم کو ایسی بنیاد پر اخذ کیا، جبکہ اس کے برعکس مسلمانوں نے یونانیوں اور دیگر پیش روؤں سے جو کچھ اخذ کیا، وضاحت اور دیانت داری کی اساس پر کیا۔

بہر حال ہم نکتہ تو یہ ہے کہ یہ ہوں یا وہ، یعنی لاطینی ہوں یا عرب، دونوں ہی اخذ و اکتساب کے مرحلے سے گزرے اور اس قابل ہوئے کہ ایک نیا امتزاج پیدا کر سکیں اور تاریخِ علوم میں دو نئے مرحلوں کا انتاج کر سکیں۔

- 1 J. Ruska *Dr Zusammenbruch der Dschabir-Legende Die bisherigen Versuche, das Dschabir Problem zu lösen*, J. Ruska *Dschabir ibn Hayyan und die Isma'il iyya*? Von P. Kraus. in *Dritter Jahresbericht*, Berlin 1930, 9 22.23-42
- 2 H. Kopp, *Beiträge zur Geschichte der Chemie*, Braunschweig 1869, 65ff
3. P. Kraus, *Dschabir ibn Hayyan und die Isma'il iyya* in *Dritter Jahresbericht Forschungs- Institut für Geschichte der Naturwissenschaften* Berlin 1930, 25-26.

۳۔ غائباً ہی پہنچنے کی طرف *Dictionary of Scientific Biography* میں یوں اشارہ کیا گیا ہے (مترجم)۔

According to Jabir's developed theory, ingredients of the elixir are not exclusively mineral; rather some are vegetable and animal, (*Dictionary of Scientific Biography* Chief Ed C C Gill spe, New York American Council of Learned Societies, 1981, 7 41

۵۔ مآخذ کے لیے دیکھیے میری کتاب *تاریخ التراث العربی*، جلد چہارم (ص ۲۴۵-۲۸۴)۔

- 6 *Alchemisten des Islams im Mittelalter*, Endeavour 14/1955/123.

ریاضیات کی تاریخ

میں

مسلمانوں اور عربوں کا مقام

آپ میں سے اکثر حضرات نے ضرور وہ بات سن رکھی ہوگی جو بہت سے حلقوں میں چل لگی ہے کہ تاریخی طور پر مسلمانوں کا بطور خاص ریاضیات میں خاص حصہ رہا ہے۔ میں نے آج کے خطبے کا موضوع اس خیال کی بنیاد پر یا اس کی درستی و تسلیم کرتے ہوئے نہیں چنا۔ میں نے تو اس کا چناؤ ان موضوعات میں سے ایک موضوع کے طور پر کیا ہے جن کے بارے میں اپنی حد تک میں یہ خیال کرنا درست سمجھتا ہوں کہ شاید وہ اس قابل ہیں کہ انھیں دلچسپی رکھنے والے سامعین کے سامنے پیش کیا جائے۔ ایسا کرتے ہوئے میں تاریخی علوم کے بارے میں اپنے بنیادی تصور پر قائم ہوں اور وہ یہ ہے کہ کسی بھی ماحول میں کسی ایک مخصوص علم کا انگ سے ترقی پایا ممکن نہیں، جب تک کہ دیگر سب میدانوں میں علوم کی پیش رفت اس کے ساتھ ہم آہنگ نہ ہو۔ یہ اصول علوم عقلیہ و نقلیہ سب کے لیے اساسی ہے۔ یہ ماضی میں بھی کارفرما تھا اور حال میں بھی امر واقعہ کی حیثیت رکھتا ہے۔

یورپ میں تاریخ علوم کا آغاز عمومی طور پر اٹھارہویں صدی عیسوی کے اوائل میں ہوا۔ یورپ کے تمام مؤرخین علوم کا نقطہ آغاز اور لوگوں کے ذہنوں پر غائب تصور، یورپ کی تحریک حیاے علوم کے بارے میں یہ نظریہ تھا کہ وہ یونانی علوم سے شغف اور ان کے اثر سے پیدا ہونے والی بیداری کا نتیجہ تھی۔

اس فن میں جب ریاضیات کا ایک مؤرخ منتوسلا (M Montucla) تاریخ ریاضیات پر اپنی کتاب لکھ رہا تھا تو وہ سترہویں صدی عیسوی کے اواخر اور ثمرہویں صدی کے نصف اول () میں *Problema Alhazeni* کے عنوان سے مشہور ہونے والے ریاضیاتی مسئلے سے واقف تھا اور اس کا ذکر بھی کرتا تھا۔ اس سے مراد ابوالحسن ابن الہیثم کا وہ حل تھا جو اس نے بصریات کے ایک مسئلے کے سلسلے میں پیش کیا۔ یہ مسئلہ ایک جسم معین سے آنکھ میں وارد ہونے والی روشنی کے ایک مقعر [Concave] آئینے میں نقطۂ انعکاس [Point of Reflection] کی تعیین سے متعلق تھا۔ بن ہسٹر نے اپنی کتاب الصاظر میں جس کا اٹلی زبان میں بھی ترجمہ ہوا، اس مسئلے کا حل اسے چوتھے درجے کی جبری مساوات کے تحت کر پیش کیا تھا۔ اٹلی ترجمہ معیاری نہ تھا، چنانچہ اس پر نظر ثانی کرنا پڑی، اور ختلاف رائے پیدا ہوا۔ منتوسلا کی ذاتی رائے یہ رہی کہ یہ تصور بھی محال ہے کہ عرب علماء تیسرے درجے کی جبری مساوات استعمال کرنے پر بھی قادر تھے، کچھ یہ کہ یہ خیال کیا جائے کہ کسی عرب عالم سے *Problema Alhazeni* جیسے مسئلے کا صدور ممکن ہے۔

اس کے دروازہ رائے پر چند ہی برس گزرے تھے کہ فرانس میں ریاضیات کے ایک اور مؤرخ جیرارڈ میرمان (Gerard Meermann) نے یہ خیال ظاہر کیا کہ اس بات کا امکان موجود ہے کہ عرب علماء نے تیسرے درجے کی جبری مساوات کے حل کے مختلف طریقوں کو استعمال کیا ہو، جیسا کہ ان ریاضی اشکال سے استدلال کیا جاسکتا ہے جو عمر خیام کی کتاب الجبر و المقابله کے مختصر حصے میں موجود ہیں۔ یہ عالم، چونکہ عربی نہیں جانتا تھا، لہذا اندازے تک محدود رہنے پر مجبور تھا۔ عربوں کے ہاں ریاضیات کے سلسلے میں جدید علمی مطالعے کا آغاز انیسویں صدی کے نصف اول کے واسطے میں عمر خیام کی مذکورہ بالا کتاب پر فرانسیسی مستشرق سیدی لاٹ (L. A. Sedillot) کی تحقیق سے ہو جس سے مؤرخین ریاضیات کی نگاہیں مسلمان اور عرب ریاضی دانوں کی طرف نکلیں۔ مشہور جرمن عالم الیگزینڈر فون ہمبولڈ نے اس سے بہت تر قبول کیا اور

ایک ذہین شاعر کو، اس غرض سے پیرس بھیجا کہ وہ فرانسیسی مستشرقین کے ساتھ رومنہ ریاضیات میں مسلمان علماء کی مساعی پر ڈاکٹریٹ کا مقالہ تیار کرے۔ فرانز ووپک (Franz Woepcke) نے اس جرمن نوجوان نے ۱۸۵۱ء میں عمرخیم کے بحیرے سے متعلق ڈاکٹریٹ کا مقالہ شائع کر دیا۔ یہ مقالہ بڑا زبردست کام تھا جس میں موافق نے یہ دہش کی تھی کہ عربوں کے ہاں دوم سے درجے کی مساعیات سے اوپر کی جبری مساوات کی تاریخ کا کھونٹ لگائے۔ اس ذہین شخص نے دس برس کی مدت میں، عرب ریاضی دانوں پر تقریباً چالیس تحقیقی مقالات شائع کیے، تا آنکہ ۱۸۶۰ء میں اس کی وفات ہو گئی، جبکہ اس کی عمر ابھی اس کے مقالات کی تعداد سے زیادہ نہ تھی۔ اس ریاضیات کے میدان میں مسلمان علماء کی مساعی سے متعلق ہمارا علم جنس دیگر میدانوں سے زیادہ ہے، اور اس کا سہرا پیش تر اس جمیل اقدار علم کے وسیع اور ابتدائی کام کے سر ہے۔

اس تمہید کے بعد اب میں کوشش کرتا ہوں کہ ریاضیات میں مسلمانوں کی مساعی کا ایک عمومی جائزہ آپ کی خدمت میں پیش کروں۔

زمانہ باقبل اسلام اور زمانہ صدر اسلام کے دوران حساب میں عربوں کا حصہ دیگر قوام کی نسبت بہت کمزور تھا۔ غالب امکان یہ ہے کہ وہ انگریزوں پر ریاضیاتی حساب لگایا کرتے تھے۔ ہمارے بہت سے عربی مصادر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ پہلی صدی ہجری میں دفتری حساب مصر میں بزبان حبش، شام میں بزبان یونانی، اور عراق و بلاد ایران میں بزبان پسیوی (متوسط فارسی) ہوا کرتا تھا۔ یہ صورت حال جاری رہی، تا آنکہ ۸۱ھ میں عبدالملک بن مروان نے اور ۸۷ھ میں حجاج بن یوسف، نیز عبداللہ بن عبدالملک بن مروان نے اسے عربی میں منتقل کرنے کا حکم دیا۔

ان کوششوں سے متعلق جو روایات ملتی ہیں، ان سے پتہ چلتا ہے کہ ترجمہ کرنے والوں کو عربی زبان میں ضروری اصطلاحات وضع کرنے میں بڑی دقت کا سامنا کرنا پڑتا تھا۔ اس زمانے، یعنی پہلی صدی ہجری میں مسلمانوں کے ہاں نمبر شمار کی طریقت، ابجدی نمبروں کا تھا جو یونانیوں، سریانیوں اور قبطیوں کے ہاں رائج تھا۔ غیر قوام کے علوم سیکھنے کے جذبے نے مسلمانوں کو دوسری

صدی ہجری کے اواسط میں ہندوستانی ہندسوں سے متعارف کرایا جن میں صفر بھی شامل تھا۔ ساتھ ہی ساتھ ہم فلکیات و ریاضیات کے بعض علم کو دیکھتے ہیں کہ وہ دوسرے درجے کی جبری مساوات کے ذریعے ریاضی کے مسائل حل کرنا جانتے ہیں۔ جس قدر معلومات ہمیں حاصل ہیں، ان کی رو سے مسلمانوں کے ہاں ریاضیات اور فلکیات سے متعلق معصومات کے معیار میں ابتدائی پیش رفت کا ظہور جن اسباب سے ہوا، ان میں یونانی حلقوں سے کہیں بڑھ کر ایرانی اور بعد ازاں ہندوستانی حلقوں کو دخل تھا۔

ریاضیات میں مسلمانوں کے ہاں اہم یونانی اثر کا آغاز ۱۸۰ھ کے لگ بھگ کتاب اصول الہندسہ کے ترجمے سے ہوتا ہے۔ اسی کتاب کے مختلف ترجموں اور شرحوں، نیز علم الہندسہ کی کچھ اور کتابوں کے ترجموں کے بعد تیسری صدی ہجری کے آغاز میں عرب ریاضی دان اس معیار پر پہنچ گئے جہاں ان کے یہ پوری مہارت کے ساتھ یونانی ریاضی دانوں کے تمام نتائج پر تصرف ممکن ہو گیا۔ ساتھ ہی ساتھ انھوں نے کچھ ایسے عناصر کا اضافہ بھی کیا جو ہندوستانی ریاضی دانوں سے خاص تھے، یا بحیرہ روم کے علاقے کے بعض اور علمی حلقوں سے ان تک پہنچے تھے۔

اخذ و اکتساب کے اس دور کا سب سے اہم نتیجہ، حواری کی کتاب الحساب و المقابلة کا ظہور تھا۔ یہ مفروضہ درست نہ ہوگا کہ وہ علم الجبر کا موجد ہے، البتہ وہ اس بات کا غالباً اہل ضرور ہے کہ سے پہلا شخص قرار دیا جائے جس نے علم الحساب، یعنی ارقمیتک سے الگ علم الجبر کے لیے ایک مستقل کتاب مخصوص کی۔، طینی حلقوں میں وہ بڑ خوش نصیب انسان ہے، کیونکہ انھوں نے اس کی اکثر کتابوں کا لاطینی میں ترجمہ کیا اور عربوں سے، خود جدولوں کا نام اسی کے نام پر—جسے انھوں نے لگا دیا—لوگار تھم (Logarithm) رکھا۔

یہ حکم لگانے کے لیے ہمارے پاس کافی دلائل موجود ہیں کہ اخذ و اکتساب کا یہ مرحلہ تیسری صدی ہجری کے اواسط میں ختم ہو جاتا ہے اور پھر مسلمانوں کے ہاں تاریخ ریاضیات میں تازہ کاری کا مرحلہ شروع ہوتا ہے۔ جو مظاہر اس حقیقت کی دلیل ہیں کہ یہ دور تازہ کاری کے دور کا آغاز

کہلائے کا مستحق ہے، ان میں سے ایک یہ مظہر ہے کہ ہم موسیٰ بن شاہر کے تینوں بیٹوں کو دیکھتے ہیں کہ وہ اپونیوس کی کتاب *المخروطات* [Conics] پر تنقید اور اس کی تصحیح کرتے ہیں۔ یہ وہ کتاب ہے جسے یونانیوں کے ہاں نظری ریاضیات [Pure Mathematics] کا نقطہ عروج تصور کیا جاتا ہے۔ بنوموسیٰ کی اہم کوششوں میں سے ایک یہ ہے کہ انھوں نے دائرے کے قطر سے اس کے محیط کی نسبت کا ایسا حساب دریافت کرنے کی کوشش کی جو ارشمیدس کے مقابلے میں زیادہ باریک حد تک پہنچتا ہو۔ اسی فیصل سے زاویے کی تین برابر حصوں میں تقسیم، نیز جذر الکعب [Cube Root] کے سلسلے میں ان کا خاص طریقہ ہے۔

تازہ کاری کے مرحلے کے آغاز سے، اگر ہم عرب ریاضی دانوں کے کام کا مجملہ تعریف چاہیں تو یہ کہنا مناسب ہوگا کہ اہل یونان نے بہت سے مسئلے اور قضیے [Propositions] جو بدیہی ثبوت پیش کر دیے تھے، انھوں نے ان کا ثبوت مہیا کیا، نئے مسئلے وضع کیے جن کی طرف اہل یونان کی نظر نہیں گئی تھی، اسلاف کے ہاں جو کچھ ملتا تھا، اس میں بہت سی اصلاحات کیں اور جو کچھ اسلاف سے ورثے میں پایا تھا، اسے ترقی دی۔ انھوں نے دیگر سب علمی میدانوں کی طرح تاریخ ریاضیات میں بھی اپنا کردار اس قومی شعور کے ساتھ ادا کیا کہ وہ تحقیقی اُجڑ رکھتے ہیں اور تازہ کاری پر قادر ہو سکتے ہیں۔ انھوں نے اسلاف پر تنقید میں بھی کوتاہی نہیں کی، لیکن ارتقائے علوم کا کامل شعور رکھنے کے باعث انھوں نے اپنی تنقید میں انصاف اور تواضع سے کام لیا۔

اب میں ضروری سمجھتا ہوں کہ ان کی اختراعی حیثیت کی چند مثالیں پیش کروں۔ غالباً مرحلہ تازہ کاری کے آغاز کا ایک اہم سنگ میل تیسری صدی ہجری کے اداسط میں الماہانی کی اس کوشش کو قرار دینا درست ہوگا کہ وہ ایک ہندی مسئلے کو تیسرے درجے کی مساوات کے ذریعے حل کرے۔ وہ اسے حل نہ کر سکا، چنانچہ اس نے یہ قطعی رائے دے دی کہ یہ ناممکن ہے، تا آنکہ نصف صدی بعد ابو جعفر الخازن کے لیے یہ بات ممکن ہو سکی اور اس نے قطوع مخروطیہ [Conic Sections] کے ذریعے اس مسئلے کو حل کر لیا۔ سو اگر ہم امر واقعہ ریکارڈ پر لانا چاہیں تو الماہانی تاریخ ریاضیات میں

پہلا شخص ہے جس نے تیسرے درجے کی جبری مساوات وضع کی، اور ابو جعفر الخازن پہلی بار اس درجے کی مساوات کو حل کر سکا۔

چونکہ صدی ہجری کے اداسط سے مسلمانوں اور عربوں کے ہاں ریاضیات کی تاریخ میں تیسرے درجے کی مساوات کا ہر گاہ ہے چوتھے درجے کی مساواتوں کے مختلف حلوں کا سراغ ملتا ہے۔ پیش رفت جاری رہی حتیٰ کہ پانچویں صدی ہجری کے نصف آخر میں عمر حینم آیا اور اس نے پہلی بار تیسرے درجے کی مساواتوں کے اصول اور حل ایک مستقل تحقیق میں یکجا کر دیے اور اس امر کا مترادف یہ کہ مطلق عددی حل [Absolute Numerical Solution] اس کے لیے یا اس سے پہلے کسی کے لیے بھی ممکن نہیں ہو سکا، تاہم وہ ان اغاظ میں اپنی امید کا اظہار کرتا ہے۔ و لعل غیر ما مضمّن یا نسی بعد ما یعرفہ (ہو سکتا ہے ہمارے بعد آنے والوں میں سے کوئی ور اسے سمجھ سکے)۔ گزشتہ چند سالوں کے دوران ایک ساتھی نے یہ دریافت کیا ہے کہ چھٹی صدی ہجری کے نصف آخر میں شرف الدین طوسی کو عددی حل معلوم ہو گیا تھا۔

اس میدان میں پیش رفت کی آخری کڑی کا سراغ ہمیں غیاث الدین الکاشی کے ہاں ملتا ہے۔ اس نے چوتھے درجے کی مساوات کے موضوع پر ایک مستقل کتاب میں بحث کی ہے جس میں ستر حل پیش کیے ہیں جو اس کے علم میں تھے (ب یہ حل ۶۵ رہ گئے ہیں)۔ (۲)

اب ہم ان کے کام کی ایک اور جہت، مثلاً امثلثات مستویہ [Plain Triangles] اور امثلثات کرویہ (Spherical Triangles) کے حساب پر نظر ڈالتے ہیں۔ دوسری صدی ہجری میں دائرے کے وتروں کے حساب کے لیے یونان کا سادہ سا اور اہل ہند کا نسبتاً ترقی یافتہ طریقہ اس تک پہنچا، کیونکہ اہل ہند قاعدۃ الزاویہ مثلث میں وتر کے مقابل ضلع کی نسبت کو جانتے تھے اور اسے جیب المثلث [Sine] کا نام دیتے تھے۔ وہ جیب التمام [Cosine]، نیز جیب کے لیے سادہ جدول سے بھی واقف تھے۔ یہ معلومات جب عربوں کو وصول ہوئیں تو وہ علم جغرافیہ، فلکیات اور ہندسہ میں اپنے معیاروں کے مطابق ان کو ترقی دینے پر مجبور ہوئے۔ اس سلسلے میں

اولین کامیاب اقدامات ہمیں تیسری صدی ہجری کے نصف آخر میں ثابت بن قریظ کے ہاں نظر آتے ہیں۔ اسی روز سے ہم عرب ریاضی دانوں اور ماہرین فلکیات کو دیکھتے ہیں کہ وہ مسلسل کسی ایسے طریقے کی تلاش میں کوشاں ہیں جس سے ان کے لیے کرۂ ارض پر مختلف فاصلوں کا حساب آسان ہو جائے، پھر ان میں سے بہت سوں کے ہاں ہم کئی ایسے طریقے دیکھتے ہیں، تا آنکہ ثمنیہ کی طرف سے یہ اعلان ہوتا ہے کہ، ان میں سے ہر ایک نے جیب اسلٹ (Sine) [Sine of Spherical Triangle] کا حساب دریافت کر لیا ہے۔ یہ ثمنیہ، ابن خلدی، ابو الوفاء البوزجانی اور ابو نصر بن عراق تھے۔

میں اس بحث میں نہیں پڑنا چاہتا کہ ان تینوں میں اولیت کسے حاصل ہے۔ مجھے صرف اس قدر عرض کرنا ہے کہ چوتھی صدی ہجری میں ان سب کے ہاں مثلثات کرویہ کی دریافت اور ابو نصر بن عراق کے ہاں ان کا مکمل بیان نظر آتا ہے۔

جہاں تک حساب المثلثات المستویہ [Plain Trigonometry] کے ارتقاء کا تعلق ہے، یہ امر پایہ ثبوت کو پہنچ چکا ہے کہ اٹھارہویں صدی عیسوی میں اس کی جس قدر مساداتیں معروف تھیں، وہ سب مسلمانوں کے علم میں تھیں، لہذا گزشتہ دو صدیوں کے دوران میں ان کو دہاتے، (Viète) (م ۱۶۰۳ء)، جیرارڈ (Girard) (م ۱۶۲۶ء) اور کیولیری (Cavalieri) (م ۱۶۳۲ء) جیسے یورپین ریاضی دانوں کی دریافت تصور کیا جاتا رہا۔ ریاضیات میں ایک مستقل شاخ کی حیثیت سے حساب المثلثات [Trigonometry] کی بنیاد رکھنے کا قصہ عجیب ہے۔ سب جانے ہیں کہ حساب المثلثات صدیوں تک فلکیات، نیز علم جغرافیہ کی کتابوں کے ابواب میں ان علوم کے معاون کی حیثیت سے زیر بحث لایا جاتا تھا، اور مؤرخین ریاضیات کے ہاں اس بات پر اختلاف رائے چلتا رہا کہ آیا ایک مستقل شعبے کی حیثیت سے حساب المثلثات کی بنیاد رکھنے والا دراصل یونی مین گرسون (Levi Ben Gerson) تھا یا جرمن نژاد ریچو سونٹاوس (Regiomontanus)، تا آنکہ ۱۹۰۰ء میں جرمن محقق بران مل (V Braunmahl) نے

یہ ثابت کر دیا کہ اس شہرت کا اصل حق دار نصیر الدین طوسی ہے اور یہ کہ مذکورہ بالا دونوں ریاضی دانوں نے اسی سے براہ راست یا بواسطہ استفادہ کیا تھا، پھر بھی ان دونوں کی کتب میں تمام باریک نکات کو اس طرح پیش نہیں کر سکیں جس طرح طوسی نے کیا تھا۔

دیجیسی کے لیے یہاں یہ بھی عرض کرتا چلوں کہ Sinus کی لاطینی اصطلاح عربی کتب کی اصطلاح کا غلط ترجمہ ہے، کیونکہ عربوں نے قائمہ الزاویہ مثلث کے دونوں ضلعوں میں نسبت کا اظہار کرنے کے لیے یہ اصطلاح اہل ہند سے لی تھی۔ لاطینی مترجم نے یہ خیال کیا کہ اس سے مراد لباس کی جیب ہے۔

جہاں تک عدد اور ریاضت عددی کو سمجھنے کا تعلق ہے، عربوں نے دیگر اقوام کے پیش روؤں سے کہیں زیادہ دور تک رسائی حاصل کی۔ تاریخ ریاضیات میں انہی کے ہاں ہم یہ مشاہدہ کرتے ہیں کہ اعداد اعظم [Surds] کو برتنے کا خوف نظر نہیں آتا۔ اس ضمن میں تفصیلی گفتگو تو اس موقع پر ممکن نہ ہوگی۔ اسی پر اکتفاء کرتا ہوں کہ چوتھی صدی ہجری میں ان کے ہاں کسرا عشریہ کی دریافت کی طرف اشارہ کر دوں جسے کئی صدیوں تک سائمن سٹیون (Simon Stevin) ۱۵۳۸ء-۱۶۲۰ء کی طرف منسوب کیا جاتا رہا۔ سرسری طور پر یہ بھی عرض کرنا چاہوں گا کہ عرب ریاضی دان مکعب اعداد یا اس سے اوپر کا جذر اس طریقے سے نکال کرتے تھے جو ریاضیات کی تاریخ میں انیسویں صدی عیسوی کے دوران روفینی (Rufini) اور ہومر (Homer) کے ہاں نظر آتا ہے۔ تازہ ترین تحقیقات سے یہ ثابت ہو گیا کہ مسلمان ریاضی دان اونچے درجے کی مساواتوں [Higher Degree Equations] کے استعمال میں ایک اہم مرحلے، مثلاً تفرقی مساواتوں [Differential Equations] اور تکملی احصاء [Integral Calculus] تک پہنچ گئے تھے۔ بطور دلیل میں یہاں صرف اتنا ذکر کروں گا کہ وہ تیسری صدی ہجری میں چاند کے فاصلے کا حساب لگانے کے لیے ایک تفرقی مساوات استعمال کیا کرتے تھے اور یہ وہی مساوات ہے جسے کپلر (J. Kepler) نے سترہویں صدی عیسوی کے اوائل میں حرکات سیارگان کے حساب پر

منطبق کیا۔ پانچویں اور چھٹی صدی ہجری میں وہ یہ حساب لگائے کے قابل تھے کہ زمین سے سورج کے زیادہ سے زیادہ ۵۰ میلے کے نقطے میں سالانہ کن فرق پڑ جاتا ہے۔ ان کے اس حساب کا نتیجہ تھا $\frac{1321}{789}$ اور یہ دور جدید کے حساب، یعنی ۱۱.۶ سے بہت زیادہ مختلف نہیں ہے۔

تکملی احصاء سے ان کی واقفیت کے سلسلے میں، جس اسی قدر کہنے پر کثفا، کروں گا کہ دو کامل سہولت کے ساتھ غیر ہندی اجسام کے حجم کا حساب لگا سکتے تھے اور تشکیل ہندی [Geometrical Solution] کے طریقے پر مکمل دسترس رکھتے تھے، نیز اپنے کئی حالات (۳) کو قواعد ناقصہ ورائند [Ellipses and Hyperbolas] کی سطح سے مربوط کر سکتے تھے، جیسا کہ ان کے بعد انیسویں صدی عیسوی میں D'Alambert, Maclaurin, Lagrange, Euler جیسے مشہور ریاضی دانوں نے کیا۔

علم الہندسہ کے میدان میں بھی ان کی کامیابی علم الحساب سے کم تر نہ تھی، چنانچہ انھوں نے اقلیدس کا علم الہندسہ لیا اور اس کی شرح اور تصحیح کی، جہاں جہاں کی رنگینی تھی، سے پورا کیا۔ اس میں بہت سے نئے مسائل اور قضیوں [Propositions] کا اضافہ کیا، اقلیدس نے جو کچھ دلیل کے بغیر لکھ دیا تھا، اس کے حق میں دلائل فراہم کیے، نئے ہندی مسئلے وضع کیے اور بہت سی صورتوں میں شاذ ہندی قضیوں کو عمومی اصولوں کی سطح تک پہنچانے میں کامیاب ہوئے۔

یہاں یہ تو ممکن نہیں کہ اس میدان میں ان کی کامیابیوں کو باقاعدہ شمار کیا جائے، تاہم میں بعض اہم نتائج کی طرف اشارہ کافی سمجھتا ہوں۔ پونہ صدی ہجری میں ہم دیکھتے ہیں کہ وہ ہندسہ کے معاملات میں پیمائشی پرکار [divider، برجل] کے مستقل استعمال کی پابندی کا اصول وضع کرتے ہیں۔ یہ وہی اصول ہے جس کا سہرا بیسویں صدی کے اوائل تک لیونارڈو ڈیونچی کے سر پاندھا جاتا رہا۔

اسی طرح ہندسہ ثابتہ [Constants] اور ہندسہ متحرک [Variables] کے تصورات بھی انھی کی عبت ہیں۔ یہاں ان کی ان مسلسل کاوشوں کا ذکر بھی من سب ہوگا جو انھوں نے پائی (۴۴)

کے عدد کی ٹھیک ٹھیک قیمت معلوم کرنے کے سلسلے میں کہیں۔ پانچویں صدی ہجری میں تو انہوں نے یہ طے کر دیا تھا کہ یہ عدد اقسام [Irrational Number] ہے، تا آنکہ آٹھویں صدی ہجری میں غیاث الدین انگاشی نے اس کی قیمت 25.926535897932 (TT) دریا فت کی۔ اس حساب کے لیے اس نے 2^{78} کا مضلع یعنی ذی ضلع 800335168 کا استعمال کیا، جبکہ مؤرخین ریاضیات اس ضمن میں بہترین نتیجہ فون رومن (A. Von Roumen) (۱۵۶۱-۱۶۱۵ء) کا تصور کرتے تھے جس نے 2^{78} کا مضلع استعمال کیا جو کاشی کے مقابلے میں کم درست ہے۔

خاتمے پر تاریخ ہندسہ میں ان کے کارناموں کے ذیل میں، میں یہ ذکر کرنا چاہوں گا کہ تیسری صدی ہجری سے ان کے ہاں متوازن خطوط کی صحیح تعریف دریافت کرنے کا آغاز ہوا اور اس ضمن میں ان کی کاوشوں کا آخری مرحلہ غیر اقلیدسی ہندسہ [Non - Euclidian Geometry] تک ان کی رسائی تھی جو ان حقائق سے مشابہ ہے جنہیں رائی، ن (Riemann) اور لوبیتشسکی (Lobatschewski) نے انیسویں صدی عیسوی میں ثابت کیا۔

سامعین کرام! میں نے علوم کے ایک مؤرخ کی حیثیت سے یہ کوشش کی ہے کہ مسلمانوں اور عرب ریاضی دانوں کی کارکردگی کا ایک عمومی تصور آپ کے سامنے رکھ سکوں۔ اس کی تفصیلات، دائل اور کتب حوالہ [کے اندراج] آپ میری کتاب تاریخ التراث العربی کی پانچویں جلد میں دیکھ سکتے ہیں۔ ایک سوچنے والے سماں کی حیثیت سے مجھے یہ کہنے کی اجازت دیجیے کہ میرے لیے محض یہ بات باعث مسرت نہیں ہو سکتی کہ تاریخ علوم میں مسلمان اور عرب علماء کے جلیل القدر کارنامے، اس کی موجودہ نسلوں کے لیے محض فخر کا ذریعہ بنے رہیں۔ میری تمنا تو یہ ہے کہ موجودہ نسل تاریخ علوم کے اس مظہر کو خوب، چمکی طرح سمجھے اور غور کرے کہ اس امت کے لیے یہ کیونکر ممکن ہو سکا کہ ایک ایسے، حول سے آغا کر کے جہاں انگلیوں پر حساب لگایا جاتا تھا، اس نے دیگر اقوام کے ہاں جس قدر مثبت عناصر تھے سب اخذ کر لیے۔ (موجودہ نسل کو یہ بات) اخذ علوم کی مکمل استعداد اور کسی خوف یا تردد یا نفسیاتی الجھن کے بغیر خود اعتمادی اور فرد کی اس قوت عمل کی

بنیاد پر (سمجھنا چاہیے) جس کے ذریعے وہ اپنی زندگی میں اہم نتائج تک پہنچتا ہے اور بڑی بڑی مشکلات پر غائب ہوتا ہے۔ اس سے بھی اہم یہ بات ہے کہ وہ ان علماء کی شان بے نیازی سے نصیحت اور سبق حاصل کرے جن کے پاس وہ سب جدید مسائل نہ تھے جو آج ہمارے پاس موجود ہیں، پھر بھی وہ بڑے مشکل حالات میں ہم سے زیادہ پڑھتے لکھتے تھے اور صحیح معنوں میں خوش تھے اور اللہ پر اور علم پر انہیں یقین کامل حاصل تھا۔

حواشی

۱۔ دیکھیے C. C. Gillispie, *Dictionary of Scientific Biography*, American Council of Learned Societies, New York, 1981, 6/200 (مترجم)۔

۲۔ تفصیل کے لیے دیکھیے *Dictionary of Scientific Biography*, 7: 257 جہاں بتایا گیا ہے کہ:

In the fifth book al-Kashi mentions in passing that for the fourth-degree equations he had discovered the method for the determination of unknowns in seventy problems which had not been touched upon by either ancients or contemporaries.

اور آگے چل کر مزید وضاحت کی گئی ہے۔

It must be added that actually there are only sixty five (not seventy) types of fourth-degree equations reducible to the forms considered by Muslim mathematicians, that is, the forms having terms with positive coefficients on both sides of the equation. (مترجم)

۳۔ واضح نہیں ہو سکا کہ ”دلائل“ سے فاضل محقق کی مراد کیا ہے (مترجم)۔

فلکیات کی تاریخ

میں

مسلمانوں اور عربوں کا مقام

ہر چند کہ یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ عرب اسلامی علم الفلک [فلکیات] — جو دسویں صدی عیسوی میں یورپ منتقل ہوا اور یورپی ملک میں اسے جذب کرنے کا سلسلہ سوہوئیں صدی عیسوی کے اوائل تک جاری رہا — یں یورپ میں ریاضیات اور فلک بینی کی اساس پر قائم ہونے والے علم الفلک میں دس چھٹی کا بنیادی محرک تھا اور اسی کے وسیلے سے یہ علم کوپرنیکس [Copernicus] کی شخصیت میں پہنچ کر ایک نئے مرحلے سے روشناس ہوا۔ مجھے کہنا یہ ہے کہ ہر چند کہ یہ سب کچھ حقیقت ہے، مگر فلکیات کی عمومی تاریخ میں اسلامی علم الفلک کے جائز مقام کا اعتراف نہیں کیا جاتا۔ اس مقام کو کمال طور پر فراموش ہوئے کئی صدیاں بیت چلی تھیں کہ انیسویں صدی عیسوی کے آغاز میں مستشرقین نے فلکیات کے میدان میں اسلامی ورثے پر تحقیق اور اس سلسلے کے مخطوطات کی اشاعت کی لائق تعریف مہم شروع کی۔

اس عرصے میں تحقیقات کے جو نتائج سامنے آچکے ہیں، وہ کوئی معمولی نتائج نہیں، تاہم وہ ہنوز اس قابل نہیں ہیں کہ ہمیں مسلمان ماہرین فلکیات کے کام کی حدود کا مکمل اور ٹھیک ٹھیک تصور فراہم کر سکیں۔ اب تک اس میدان میں محققین کی کاوشوں سے جو کچھ روشن ہو سکا ہے، اس نے اس بات میں شک کی گنجائش نہیں چھوڑی کہ فلکیات کی عمومی تاریخ میں مسلمان ماہرین فلکیات کا حصہ بہت

بڑا اور بداعی [origina] نوعیت کا ہے۔ اسی کا ایک خاکہ آپ کے سامنے پیش کرنا مقصود ہے۔ ہماری تازہ ترین معلومات یہ بتاتی ہیں کہ ستارہ شناسی سے متعلق قبل از اسلام عربوں کا علم بس محدود و سادہ تھا۔ وہ چاند کی انھیں تیس منزلوں اور بارہ برجوں سے واقف تھے اور گمان غالب ہے کہ سیاروں کے نام بھی جانتے تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ وہ زمین کو چپٹا درآسمان کو اس پر ایک گنبد کی صورت میں تصور کرتے تھے۔

اسلام نے فوراً پہلے کے زمانے تک یونان، ہندوستان اور ایران میں عام تصور یہ تھا کہ زمین مرکز عالم میں واقع ہے اور تمام افلاک اپنے ثابت و سیار اجرام کے ساتھ زمین کے گرد گھوم رہے ہیں اور اس فکری حرکت کے نتیجے میں، جو چوبیس گھنٹے میں پوری ہوتی ہے، رات اور دن وجود میں آتے ہیں۔ پہلی صدی ہجری کے نصف ثانی میں یہی تصور عالم سرمد میں منتقل ہو گیا۔

اس تصور کو اسلامی صفحوں میں منتقل کرنے والے لوگ بلاشبہ وہ تھے جو اسلامی جھنڈے تلے آ جانے والے عداوتوں میں ہنوز قائم علمی مراکز کے آخری منسوبین تھے۔ یہ لوگ جو اجنبی ثقافت کے حامل تھے، انھی کے ہاتھوں ایرانی، یونانی، سریانی اور ہندوستانی کتابوں کا عربی ترجمہ عمل میں آیا جن میں فلکیات کی کتابیں بھی شامل تھیں۔

میں سمجھتا ہوں کہ دوسری صدی ہجری کے اوائل تک فلکی معلومات اور اس سلسلے کی ضروری اصطلاحات کافی حد تک مسلمانوں کی رسائی میں چکی تھیں، چنانچہ انھوں نے عباسی خلیفہ منصور کی خواہش کے مطابق فلکیات پر ہندوستان کی سب سے بڑی کتاب کتاب السدھدہ کا عربی میں ترجمہ کر ڈالا اور جن دو عالموں، یعنی الفزاری اور یعقوب بن طاریق نے یہ ترجمہ کیا، انھوں نے خود بھی فلکیات پر کتابیں تصنیف کرنا شروع کر دیں۔ یہ دونوں فلکی حسابات میں دوسرے درجے کی مساوات کے استعمال پر قادر تھے۔ کتاب السدھدہ کے ترجمے کے تقریباً بیس برس بعد مسلمانوں کو ہندسی، اور تطبیقی فلکیات پر اس حد تک معلومات حاصل ہو چکی تھیں کہ انھوں نے ۱۷۵-۸۰ھ کے درمیان بطیموس کی کتاب المجسطی [Almagest]، نیز اس کی ”زج“ یعنی

جنتری کا ترجمہ کر لیا۔

اس اوّلیں مرحلے میں مسلمان ماہرین فلکیات کی سرگرمیوں کی تاریخ کا مطالعہ کرنے کے بعد مجھے یقین ہو گیا کہ وہ دوسری صدی ہجری کے اختتام سے لے کر تیسری صدی ہجری تک کے عرصے میں اس قابل تھے کہ المعجسطی کے تمام نظریات و حسابات کو سمجھ سکیں اور اسی زمانے میں وہ فلکیات کے میدان میں اخذ و جذب کا مرحلہ مکمل کر لینے کے بعد آنے والے دور میں تازہ کاری کے لائق ہو چکے تھے۔

خلیفہ مامون الرشید کے حکم سے شہرستانہ بغداد اور دمشق کے نواح میں کوہ قاسیون پر ایک ایک رصد گاہ کا قیام اس ضمن میں بہت کچھ ظاہر کرتا ہے۔ تاریخ فلکیات میں ابھی تک یہ بتائیں چلا یا جا سکا کہ کیا اس قسم کی رصد گاہیں اس سے پہلے کبھی قائم ہوئی تھیں۔ ان دونوں رصد گاہوں کے قیام کے بعد ماہرین فلکیات اس قابل ہو سکے کہ بطیموس کے ہاں بہت سی باتوں کی اصلاح کریں اور پڑتال اور درستی کے بعد فلکی حسابات کی ایک جنتری تیار کریں۔ یہ جنتری دو جندوں میں تھی۔

اس میدان میں ایک اہم بنیادی اقدام یہ تھا کہ مسلمانوں نے تدمر اور رقہ کے مابین ایک درجے کے طول کی دقیق سائنسی طریقے پر پیمائش کی اور اسے ۵۶^۴ میل پایا اور اسی کے نتیجے میں انھوں نے خط استوا کا طول ۳۰۲۵۳ کلومیٹر برآء کی پھر انھوں نے اپنے اس تمام حساب کو دہرایا تاکہ جغرافیہ فلکی کے سلسلے میں ان کا نقطہ آغاز غلطی سے پاک ہو۔

ہم دیکھتے ہیں کہ تیسری صدی ہجری کے آغاز سے انجام تک مسلمان ماہرین فلکیات کی توجہ نئے فلکی نظریات وضع کرنے سے زیادہ سیاروں کی حرکات کا مشاہدہ کرنے اور ان کا حساب لگانے پر مرکوز رہی۔ اس میدان میں جو نتائج انھوں نے اخذ کیے، وہ نہایت اہم تھے۔ غالباً یہ کہنا مبالغہ نہ ہوگا کہ ان ماہرین فلکیات نے محض مشاہدے اور حساب کی بنیاد پر وہ تحقیقات پیش کر سکیں جو سترہویں صدی کے بعد ایجاد ہونے والے بعض جدید آلات کے بغیر ممکن ہو سکتی تھیں۔

اس میدان میں ان کی تحقیقات کے جو نتائج اب تک پایہ ثبوت کو پہنچ چکے ہیں، ان سب کا شمار ممکن نہیں، حالانکہ یہ مطالعہ هنوز ابتدائی مراحل میں ہے۔ اختراع و تازہ کاری کے مرحلے میں ان کی عظیم کامیابی کو ہم مندرجہ ذیل وجوہات پر محسوس کر سکتے ہیں۔

۱۔ وہ فلکیاتی مسائل کے حساب کے لیے ریاضی کو استعمال کر سکتے تھے اور ریاضی میں ان کے وسائل یونانیوں کی نسبت زیادہ ترقی یافتہ تھے۔

۲۔ وہ ۱۶ صدی آلات کا استعمال بھی یونانیوں کی نسبت زیادہ ترقی یافتہ شکل میں کر سکے۔

۳۔ وہ ایسے رصدی طریقے استعمال میں لائے جن میں سے بعض یونانیوں سے زیادہ ترقی یافتہ تھے اور بعض ایسے تھے جن کا یونانیوں کو مطلق علم نہ تھا۔

۴۔ مسلمان ماہرین فلکیات کے ہاں عملی تجربات کا تناسب قدماء سے بڑھ کر تھا۔

اگر ہم جاننا چاہیں کہ فلکیاتی عمل میں ان کے ریاضیاتی وسائل کیوں کر قدماء کی نسبت زیادہ ترقی یافتہ تھے تو سب سے پہلے ہمیں یہ یاد رکھنا ہو گا کہ انھوں نے دقیق حساب المثلثات [Trigonometry] سے کام لیا، جب کہ اہل یونان کو اس کا علم ہی نہ تھا، چنانچہ وہ مجبور تھے کہ اپنے فلکی اور جغرافیائی تجربات میں ایک پیچیدہ طریقہ حساب استعمال کریں جو دائرے کی قوسوں اور اس کے نصف قطر کے باہمی نسبت تناسب کے مشابہے پر مبنی تھی۔

حساب المثلثات نے اہل ہند کے ہاں بھی خاصی ترقی کی۔ چنانچہ وہ اپنے حسابات میں قاعدۃ الزاویہ مثلث کے دو ضلعوں کے تناسب کو بنیاد بنایا کرتے تھے اور ”جیب“ [Sine] اور ”جیب التمام“ [Cosine] کے علم تک رسائی پا چکے تھے۔ انھوں نے ”جیب“ کے لیے جدول کا استعمال بھی کیا۔ اہل ہند کے یہ علوم دوسری صدی ہجری میں مسلمانوں کے ہاں منتقل ہو گئے اور ہم دیکھتے ہیں کہ تیسری صدی ہجری کے اواسط سے مسلمانوں کے ہاں پہلی بار ”جیب الصغیرین“ کی جگہ ”جیب الزاویہ“ کی اصطلاح سامنے آتی ہے۔ یہ علم المثلثات کے ارتقاء میں ایک نئے اصول کا آغاز تھا، اور یہ مسلسل ارتقاء ساتویں صدی ہجری میں جب نصیر الدین طوسی نے علم المثلثات کو ایک

مستقل علم کی حیثیت دے دی، اپنے نقطہ کمال کو پہنچ گیا۔

گزشتہ چند سالوں میں سامے آنے والی تحقیقات کے نتیجے میں یہ امر واضح ہو چکا ہے کہ مسلمانوں کے ہاں حساب المثلثات قریب قریب ان تمام باریکیوں کو محیط تھا جو موجودہ صدی تک اس شعبہ علم میں معلوم ہو سکی ہیں (دیکھیے تصاریخ التراث العربی، ج ۵، ص ۵۳-۵۸) اور اس میدان میں ان کا کام ان لوگوں [یعنی علمائے دور جدید] کی کارگزاری سے زیادہ دور نہ تھا۔

عرب ماہرین فلکیات تیسری صدی ہجری کے واسطے سے اس کوشش میں مصروف رہے کہ ایسے طریقے دریافت کریں جن سے کرۂ ارض پر مختلف مقامات کے مابین فاصلے کا حساب آسانی سے لگایا جاسکے، کیونکہ انھوں نے دیکھ لیا تھا کہ ان فاصلوں کے حساب کا یونانی طریقہ بہت مشکل ہے اور اس میں بہت وقت صرف ہوتا ہے۔ اس میدان میں پیش رفت کا اولین قدم ثابت بن قزح نے اٹھایا اور مسلسل رفاء بالآخر چوتھی صدی ہجری کے اواخر میں "اضداد المثلثات الکرویہ" کے حساب پر منتج ہوا، جس کے نتیجے میں مثلثات کرویہ [Spherical Triangles] کا علم وجود میں آیا۔ یہاں رفع النہاس کی غرض سے یہ وضاحت مناسب ہوگی کہ یونانیوں کے ہاں ہندسہ کرویہ [Spherical Geometry] کا علم ضرور موجود تھا، لیکن مثلثات کرویہ سے وہ ناواقف تھے۔

قدما کے مقابلے میں مسلمانوں کے ہاں زیادہ ترقی یافتہ طریقہ ہائے حساب کے ضمن میں آخری بات یہ بھی عرض کرتے چلیں کہ انھوں نے وقت گزرے کے ساتھ فلکی قیاسات میں ترقی احصاء [Differential Calculus] اور جداواں انحصیات سے بھی کام لینا شروع کر دیا تھا۔ جہاں تک اس بحث کا تعلق ہے کہ انھوں نے قدما کے مقابلے میں بہتر رصدی آلات استعمال کیے، سو اس کے لیے بہت وقت درکار ہے۔ مختصراً یہ کہا جاسکتا ہے کہ انھوں نے انگلوں سے جو کچھ اخذ کیا، اسے ترقی دی، مختلف آلات خود ایجاد کیے، انھیں حسب ضرورت بڑایا، چھوٹا کیا اور انھیں بہتر بنانے اور ان کی تفصیلات کے بیان پر بے مثال توجہ دی۔ مثال کے طور پر مراغہ اور سمرقند کی رصدگاہوں میں بعض "ذات الربیعین" آلات کی بلندی ستر میٹر سے زائد تھی۔ "آلة السدس

انگریزی " (۱) جسے حامد بن، الخضر الجندی نے "میل، عظم" [Greatest Obliquity of the Ecliptic] کی پیمائش کے لیے بطور خاص استعمال کیا، تقریباً چالیس میٹر (۲) اونچا تھا۔

ان جدید طریقوں کے ضمن میں یہ بھی ذکر کرتے چلیں کہ مسلمان پہلی قوم تھے جو مسلسل رصد کا اہتمام کر سکے اور یہ ان کی تعمیر کردہ رصد گاہوں کے سبب سے ممکن ہوا۔ علمی مآخذ میں اکثر ایسی روایات دیکھنے میں آتی ہیں کہ فلاں فلاں رصد گاہ میں برس یا زیادہ عرصے تک مسلسل کام کرتی رہی۔

یہاں ہم ان کی علمی رسائی کی چند مثالیں دینا چاہیں گے جو ان وسائل کے سبب ان کے لیے ممکن ہو سکی۔

ایک مثال یہ ہے کہ تیسری صدی ہجری کے نصف اول میں انھوں نے اپنی رصد گاہوں کی بنیاد پر یہ رائے قائم کی کہ رات اور دن کے مساوی ہونے کے وقت کے آگے بڑھ جانے کی مقدار جسے وہ "الحركة البطيئة" (۳) [ست حرکت] کا نام دیتے تھے، سو برس میں ایک درجہ نہیں ہے جیسا کہ اہل یونان نے حساب لگایا تھا، بلکہ ہر ۶۶ برس میں ایک درجہ ہے۔ پھر وہ اس مدت کی تصحیح میں مسلسل مصروف رہے، حتیٰ کہ اسے ہر ۷۰ برس میں ایک درجہ طے کیا اور یہ تحدید دور جدید کے سائنس دانوں کی تحدید — یعنی ہر ۷۲ برس میں یک درجہ — سے کچھ زیادہ دور نہیں۔

اسی طرح ہم یہ ذکر کرنا چاہیں گے کہ تیسری صدی ہجری میں مسلمان ماہرین فلکیات نے پہلی بار اس سکتے پر توجہ دی کہ سورج کا "اوج" — یعنی زمین سے اس کے زیادہ سے زیادہ فاصلے کا نقطہ — یکساں نہیں رہتا۔ بعد ازاں وہ اس جنبش کی حد متعین کرنے میں مصروف رہے، مثلاً ہم دیکھتے ہیں کہ پانچویں صدی ہجری میں اسیرونی چاروں موسموں میں چار بار کی رصد کے نتیجے میں یہ کوشش کرتا ہے کہ اس جنبش کی مقدار تفرقی احصاء [Differential Calculus] کے ذریعے معلوم کرے۔ اس جنبش کی آخری تعیین جو مسلمان ماہرین فلکیات نے طے کی، وہ ۱۴۰۹ سیکنڈ سال نہ تھی اور یہ تحدید بھی دور حاضر کی تحدید، یعنی ۱۱۰۳۶ سیکنڈ سالانہ سے کچھ زیادہ اختلاف نہیں

رکھتی۔

اسی طرح ایک مثال اس کوشش کی بھی دی جاسکتی ہے جو انھوں نے "میل اعظم" [Greatest Obliquity of the Ecliptic] کا حساب لگانے کے لیے کی۔ بطلمیوس اسے ۲۳ درجے اور ۵۵ منٹ تصور کرتا تھا۔ ہندوستانی علماء کے نزدیک یہ ۲۳ درجے سے عبارت تھا۔ مسلمان ماہرین فلکیات کی توجہ تیسری صدی ہجری کے وائل ہی میں اس مرکی طرف مبذول ہو چکی تھی کہ میل اعظم کی تعیین کے بارے میں بطلمیوس کا بیان اصلاح طلب ہے، چنانچہ انھوں نے مختلف اوقات میں مختلف مقامات پر اپنے دقیق آلات رصد کے ذریعے اس کی پیمائش شروع کی اور چوتھی صدی ہجری کے وسط میں یہ سوال اٹھنا شروع کر دیا کہ آیا یہ بھکاؤ یکساں ہے یا متغیر۔ ابراہیم بن سنان بن ثابت اور ابو جعفر الخازن نے یہ مشاہدہ کیا کہ مختلف رصدی مطالعوں کے نتائج میں تفاوت آسمان کے قطبین کی یکبارگی اور بے ترتیب حرکتوں سے عبارت ہے۔ اس سے تقریباً پچاس برس بعد حامد بن انصغر الجندی نے یہ دریافت کیا کہ میل اعظم وقت کے ساتھ ساتھ کم ہو رہا ہے۔ دور جدید میں اس کی اس دریافت کی تائید ہوئی، مگر دور احیائے علوم اور بعد کے ماہرین فلکیات کو اس امر کا احساس نہیں ہوا۔ نجدی نے میل اعظم کی جو تعیین کی تھی وہ ۲۳ درجہ ۳۲ منٹ اور ۲۲ سیکنڈ تھی۔ جدید فلکیات سے اس کا فرق بہت معمولی، یعنی صرف دو منٹ ہے۔

تیسری اور چوتھی صدی ہجری میں رصد آسمانی اور سیارات کی حرکت کے حساب پر توجہ مرکوز رکھنے کے بعد چوتھی صدی کے اواخر میں مسلمان ماہرین فلکیات نے روز بروز نئے فلکیاتی نظریات وضع کرنے میں دلچسپی لینا شروع کی۔ مثال کے طور پر ابوالعباس ایران شہری نے یہ دریافت کیا کہ "بطلمیوس کی رائے کے برخلاف مکمل سورج گرہن صرف اس بعد میں ممکن ہے جو ابعد کی نسبت وسط سے قریب تر ہو"۔ (۴)

مسلمان ماہرین فلکیات نے سورج اور سیاروں کے مدار کی شکل پر بحث کا آغاز کیا، اور بعض نے یہ رائے ظاہر کی کہ ان کا مدار — دونوں کے قطر میں معمولی فرق کے ساتھ — بیضوی ساخت

رکھتا ہے۔ اسی زمانے میں اس مسئلے پر بحث نے بہت طول کھینچا کہ زمین ساکن ہے یا متحرک؟ کوئی سکون کا قائل تھا اور کوئی تحرک کا۔ جن لوگوں نے حرکت زمین کا نظریہ قبول کیا، ان میں ابوسعید الجری اور جعفر بن محمد بن جریر شامل ہیں جنہوں نے اسی بنیاد پر ایک اسطرلاب بھی تیار کی۔ البیرونی اس مسئلے پر ساری عمر دماغ لڑاتا رہا۔ اس کے لیے کسی بھی رائے کو ترجیح دینا مشکل رہا۔ آخر میں وہ سکون زمین کے نظریے کی طرف اس لیے مائل ہو گیا کہ حرکت کا نظریہ قبول کر کے بعض طبیعیاتی سوالات کا جواب اس کے لیے بعض دشواریاں پیدا کرتا تھا۔ اس مسئلے پر تقریباً یہی حال ابن الہیثم کا تھا۔

پانچویں صدی ہجری کے نصف اول میں فلکیات کی تاریخ ابن الہیثم کی شخصیت میں ایک اہم مرحلے کو پہنچتی ہے۔ ابن الہیثم ہی وہ شخص ہے جس کے ہاں پہلی بار سیاروں کی حرکات کی سائنسی وضاحت ملتی ہے جسے وہ ”نظام طبیعی“ کا نام دیتا ہے جو اس کے الفاظ میں یوں ہے۔

وہ مقامات جن پر کوکب، نیز عالم کے گرد حرکت کرنے والے تمام اجرام کے مداروں کی ترکیب بنتی ہے، چار ہیں۔ ایک یہ کہ جسم طبعی خود ایک سے زیادہ طبیعی حرکت نہیں کرتا۔ دوسرے یہ کہ بسیط جسم طبیعی کی حرکت میں اختلاف واقع نہیں ہوتا، یعنی وہ گردش کے دوران میں ہمیشہ برابر وقت میں برابر فاصلے طے کرتا ہے۔ تیسرے یہ کہ جسم آسمانی انفعال کو قبول نہیں کرتا اور چوتھے یہ کہ خدا موجود نہیں ہے۔

مذکورہ بالا امور کے علاوہ ہم دیکھتے ہیں کہ ابن الہیثم پہلی بار اس امر کی نشان دہی کرتا ہے کہ بطلمیوس نے پانچ سیاروں کی حرکات کی جو ہیئت مقرر کی تھی، وہ غلط ہے اور بطلمیوس نے بھی اسے غلط ہی جانتے ہوئے مقرر کیا تھا، کیونکہ اس کے لیے اس کے علاوہ اور کچھ ممکن نہ تھا۔ (۵)

ابن الہیثم نے زیر تبصرہ مقامات کی نشان دہی یوں کی ہے:

سو یہ مقامات جن کا ہم نے ذکر کیا باہم تاقض رکھنے والے مقامات ہیں جنہیں ہم نے کتاب المعسطی میں پایا۔ کچھ ایسے ہیں جن میں وہ معذور ہے اور کچھ ایسے ہیں جن میں وہ کوئی

عذر پیش نہیں کر سکتا۔ وہ یوں کہ کچھ مقامات تو بھول چوک کی ذیل میں آ جاتے ہیں جن سے انسان کا بچنا ممکن نہیں، سوان میں تو وہ معذور ہے اور کچھ مقامات وہ ہیں جن میں اس نے جانتے بوجھتے غلطی کا ارتکاب کیا۔ یعنی وہ بھیئیں جو اس نے پانچوں سیاروں کے لیے متعین کیں۔ سوان میں اس کا کوئی عذر نہیں چل سکتا۔

رہی اس بات کی دلیل کہ اس نے ان مقامات میں غلطی کا ارتکاب قصداً کیا، سو وہ نویں مقالے کی دوسری فصل میں اس کا یہ قول ہے۔۔۔ ”اسی طرح اس مفہوم نے ہمیں ایک جگہ مجبور کر دیا کہ ہم بعض خارج از قیاس اشیاء کو استعمال میں لائیں۔ مثال کے طور پر یہ سیارے اپنے مدار میں حرکت کرتے ہوئے جو مجرد دائرے بناتے ہیں، ان پر دھاک قائم کریں، نیز اس مضمون پر اسی نوع کی مزید گفتگو [کریں]۔“

اس قول سے اس کا یہ اعتراف سامنے آتا ہے کہ اس نے سیاروں کی حرکات کی ہیئت کے سلسلے میں کچھ خارج از قیاس شیاؤں سے کام لیا۔ اور یہی وہ اشیاء ہیں جن سے اس کے ہاں تناقض پیدا ہوا، کیونکہ حرکات سیارگان کی ہیئتوں سے متعلق اس کے ہاں تناقض کی بنیاد یہی ہے کہ اس نے ان حرکات کو حقیقی اجسام کے بجائے چند خیالی دائروں اور خطوط میں فرض کر لیا تھا، پھر جب انھیں حقیقی اجسام میں تصور کیا گیا تو تناقض لازم آیا۔ سو اس کے اعتراف سے واضح ہو گیا کہ اس نے ان مضامین میں غلطی کا ارتکاب جانتے بوجھتے کیا۔ رہا یہ کہ اس ضمن میں وہ کوئی عذر نہیں لا سکتا، سو وہ اس لیے کہ آخر کلام میں اس نے یہ کہہ کر عذر پیش کیا کہ ”۔۔۔ یہ سمجھتے ہوئے کہ اس نوع کی کسی شے کا استعمال جب تک کہ اس سے بنیادی طور پر کوئی قابل ذکر فرق نہ پڑتا ہو۔ مقصد کو کچھ نقصان نہیں پہنچتا۔“ وہ یہ کہنا چاہتا ہے کہ جو ہیئت اس نے فرض کی ہے اس سے سیاروں کی حرکات میں کچھ فرق واقع نہیں ہوا، مگر یہ بات غیر حقیقی ہیئتوں کے مفروضوں کا عذر نہیں بن سکتی، کیونکہ اگر وہ ایک غیر حقیقی ہیئت کو فرض کرے گا اور وہ ہیئت اس کے تخیل کے مطابق سیاروں کی حرکات کو ان کے

محمول پر قائم رکھے گی تو۔ (۶)

اپنے ان اعتراضات میں ابن الہیثم کا ہدف وہ جدید عنصر ہے جس کا اضافہ بطلمیوس نے سیاروں کی ان بیسٹوں میں کیا جو قداماء کے ہاں معروف تھیں۔ اس عنصر کا نام بطلمیوس نے ”الفلك المعذل للمسير“ [Equant] رکھا۔ اس مسئلے کو سمجھنے کے لیے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ قداماء کے ہاں سیاروں کی بیسٹ کے دو بنیادی عناصر کا تعارف کرا دیا جائے، کیونکہ انھی پر بطلمیوس نے اپنی خاص بیسٹ کی بنیاد اٹھائی۔

بات یہ ہے کہ قداماء نے جب سیاروں کا مشہدہ شروع کیا تو دیکھا کہ زمین سے مشاہدہ کرنے والے کی نسبت سے ان میں سے ہر ایک کا فاصلہ گھٹتا بڑھتا ہے۔ ان کا نقطہ آغاز چونکہ یہ تصور تھا کہ زمین کائنات کے مرکز میں واقع ہے، لہذا انھیں اس منظر کی توجیہ مہیا کرنے کی ضرورت پیش آئی، چنانچہ انھوں نے یہ خیال کیا کہ سیاروں کے مداروں کے اپنے مرکز ہیں جو مرکز کائنات، یعنی زمین سے الگ ہیں اور ان مداروں کے مختلف مراکز زمین سے ہٹے ہوئے فرض کر لیے۔ بعد ازاں جب انھوں نے دیکھا کہ یہ ترکیب — یعنی ایسے مداروں کا تصور جن کے مرکز خارج میں واقع ہیں — بھی زمین سے سیاروں کے مختلف بُعد کی مکمل توجیہ کے لیے کافی نہیں، تو انھیں ایک اور ترکیب اختیار کرنا پڑی، یعنی یہ مفروضہ قائم کرنا پڑا کہ سیاروں کی کچھ اور چھوٹی گردشیں ایسے مداروں پر بھی جاری ہیں جن کے مرکز، ان افدک کے مداروں میں گردش کر رہے ہیں جن کے اپنے مرکز خارج میں واقع ہیں۔ اس چھوٹے مداروں کو انھوں نے ”افدک اند اویر“ [Epicycles] کا نام دیا۔

بطلمیوس نے یہ کیا کہ سیاروں کے لیے ایک تیسرے دائرے کا تصور قائم کیا جسے اس نے ”العک المعذل للمسير“ [Equant] کا نام دیا۔ بطلمیوس کے تصور کے مطابق اس مدار کا مرکز نہ تو مرکز کائنات پر منطبق ہوتا ہے اور نہ مرکز فلک خارجی پر۔ اس نے یہ مفروضہ قائم کیا کہ اپنے اپنے ”مداور“ [Epicycles] میں گردش کرتے ہوئے سیاروں کی حرکات اس فلک معذل کے اعتبار

سے منظم ہیں، نہ کہ مرکز فلک خارجی یا مرکز کائنات کے اعتبار سے۔

یہی بطلمیوس پر ابن الہیثم کے اعتراض کی اساس ہے کہ اس نے یہ ہیئت قائم کر کے سیاروں کی منظم حرکات کے اصول میں خلل ڈال دیا اور اس نے ایک نئی ہیئت پیش کی۔ افسوس کہ اس کی تفصیل ہم تک پہنچ نہیں سکی۔

بعد ازاں اور کئی ماہرین فلکیات آئے جنہوں نے بطلمیوسی ہیئت کو رد کیا، مثلاً ابو عبید الجوزجانی اور مرغیام۔ پھر ان کے بعد نصیر الدین طوسی، قطب الدین شیرازی اور ابن اثیر جیسے لوگ آئے، جو یکے بعد دیگرے نئے نظریات پیش کرتے رہے اور ہر ایک اپنے پیش رو کے نتائج پر تعمیر کو آگے بڑھاتا رہا۔

میں برس قبل بعض محققین کی توجہ اس طرف مبذول ہوئی کہ عین ممکن ہے، ان علماء کے نظریات ہی کے نتیجے میں کوپرنیکس نے سیاروں کی ہیئت میں بطلمیوس کے داخل کیے ہوئے نئے عنصر ”الفلک المحذول للمیسر“ کو رد کیا ہو اور بطلمیوسی نظام کو ترک کرتے ہوئے سورج کو مرکز عالم میں جگہ دی ہو۔

اس میدان میں متعدد تحقیقات کے بعد اس امر میں کوئی شک باقی نہ رہا کہ مسماں ماہرین فلکیات کے نظریات پوری تفصیلات کے ساتھ کوپرنیکس کے عم میں تھے اور اس نے حرف بہ حرف انہیں اخذ کیا (تفصیل کے لیے دیکھیے میری کتاب تاریخ التراث العربی، جلد ۶ پر میرا مقدمہ)۔

آج جو مسئلہ اصحاب تحقیق کو درپیش ہے، وہ اس امر کی وضاحت ہے کہ یہ نظریات کس طریق پر مغرب میں منتقل ہوئے؟ کیونکہ یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ آیا ان متأخرین ماہرین فلکیات کی کتابوں کا لاطینی زبان میں ترجمہ ہوا تھا یا نہیں؟ اس موقع پر میں مکمل تفصیلات اور دلائل تو پیش نہیں کر سکتا، تاہم جو کچھ بالتفصیل اپنی کتاب کی چھٹی جلد میں لکھ چکا ہوں، اس کی تلخیص پر اکتفا کرتے ہوئے عرض کرتا ہوں کہ مسماں علماء کے یہ جدید نظریات مغربی دنیا میں عربی اور فارسی کتب کے یونانی

زبان میں ترجمے کی وساطت سے منتقل ہوئے۔ یہ کام مدرسہ ترجمہ سے منسلک لوگوں نے انجام دیا جو تیرہویں صدی عیسوی کے اواخر سے طرابلس اور قسطنطنیہ کے شہروں میں قائم تھے۔ غالباً یہ سلسلہ قسطنطنیہ کی فتح تک جاری رہا۔ ساتھ ہی ساتھ ان دونوں شہروں کے بہت سے رہنے والوں نے زبانی روایت کے ذریعے بھی ان دونوں دنیاؤں کے مابین واسطے کا کام دیا۔

بطلموس نے عالم کی جو ہیئت متعین کی تھی، اس پر اندلسی فلسفیوں کی طرف سے بھی شک کا اظہار کیا گیا، چنانچہ محمد بن یحییٰ بن الصالح المعروف بہ ابن بابہ (م ۵۳۳ھ) نے کہا:

مرکز عالم کے گرد اپنے مداروں میں سیاروں کے فاصلوں کی پیمائشوں میں اختلاف کا سبب متعین کرنے کے لیے ’فدک مدار‘ [Epicycles] کے تصور کی ضرورت نہیں۔ خارجی مرکز رکھنے والے دائروں [Eccentrics] کو قبول کر لینا ہی کافی ہے۔

بعد ازاں ابن طفیل (م ۵۸۱ھ) نے ’’فدک مدار‘‘ نیز خارجی مرکز رکھنے والے دائروں کو بھی قبول کرنے سے انکار کیا۔ اس کے بعد فلسفی ابن رشد (م ۵۹۵ھ) آیا اور اس نے افلاک مدار، نیز خارجی مرکز رکھنے والے دائروں کے انکار کی ضرورت کا نظریہ پیش کیا۔ اور صراحت سے کہا کہ سیاروں کے مداروں کے مرکز مشترک ہونے چاہئیں، نیز یہ کہ سیاروں کی حرکات، لولبی [spiral] حرکات ہیں اور اسی حرکت کی بنیاد پر وہ مرکز عالم سے سیاروں کے مختلف مداری فاصلوں کی وضاحت کیا کرتا تھا۔ اس کا عزم تھا کہ وہ عالم کی ایک نئی ہیئت متعین کرے گا، لیکن موت نے اسے فرصت نہ دی۔

اس آرزو کی تکمیل ابو جعفر البہر دہی (م ۶۰۰ھ تقریباً) کے ہاتھوں ہوئی جس نے اپنا تعارف بطلموسی ہیئت کی جگہ لینے والے ایک نئے علم ہیئت کے بانی کی حیثیت سے کرایا۔ اس نے اپنی کتاب المعرّض میں اپنے اس موقف کا اظہار یوں کیا ہے: (۷)

میں یہ کہتا ہوں کہ بطلموس نے یہ وضعیں اس دعوے پر قائم نہیں کی تھیں کہ یہ حقیقت نفس الامر سے عبارت ہیں۔ نہ اس کا موقف یہ تھا کہ جو اصول اس نے بنائے ہیں، لازماً اس

کے رصدی و خسی مشاہدے سے مطابقت رکھتے ہیں۔ اس نے تو انہیں ان [مخصوص] حالات سے مطابقت پیدا کرنے کے لیے وضع کیا تھا تا کہ ان کے دریغ وہ حرکات اس طرح چل سکیں کہ ایک مخصوص نظام اور ایک ایسی ترتیب کے تابع ہوں جس میں اختلاف و تفاوت کی گنجائش نہ ہو۔ یہ بات اس سے پوشیدہ نہ تھی کہ اس کی قائم کردہ وضع [وراصل] نظام میں خلل تھی اور [ہنوز] پختگی سے دور تھی، کیونکہ اس کے وضع کردہ دونوں اصولوں سے، الگ الگ اور یکجا، یہی لازم آتا ہے کہ یا تو ایک خلا ہے جس میں خارجی مراکز والے یہ افلاک حرکت کرتے ہیں، یا پھر ان افلاک پر مشتمل افلاک کسی اور نامعلوم مادے سے پُر ہوں جن کے اجزاء ان میں حرکت کرنے والے اجسام کے منتقل ہونے کے ساتھ ساتھ منتقل ہوتے رہتے ہوں، چنانچہ ان کے یہ جگہ خالی کر کے کسی اور جگہ کو خود پُر کرتے ہوں۔ یہ سب باتیں ناقابل قبول، سچائی سے دور، درحقیقت آسمان سے مطابقت نہ رکھنے والی ہیں۔ بطروجی کے خیال میں بطلمیوس نے اس سلسلے میں جو کچھ بھی کہا ہے، اس کی اساس 'توہم پر' ہے، نہ کہ حقیقت پر۔ (۸)

یہاں ہم ضروری سمجھتے ہیں کہ بطروجی کے اپنے الفاظ میں اس محرک حقیقی کا ذکر کر دیں جس نے بطروجی کو ان تحقیقات پر آمادہ کیا۔

--- کہ تمہیں بتاؤں کہ مجھے کیا سوچا اور عمر بھر کی مشغولیت اور سوچ بچار کے نتیجے میں جو نتائج گراں بہا مجھے حاصل ہوئی اس کا رازِ دروں تم پر کھلوں۔ میں تم سے، اور ہر اس شخص سے جو میری تحریر پڑھے، درخواست کرتا ہوں کہ یہ گماں نہ کرے کہ جن خیالات کا یہاں اظہار کیا جا رہا ہے، ان کا مقصد قدما کی رائے سے ٹکراؤ پیدا کر کے شہرت حاصل کرنا ہے۔ اللہ جانتا ہے اور گواہ ہے کہ میں نے آغاز ہی سے محض اس خاطر یہ مقصد اپنایا کہ لڑکیوں کے دور ہی میں جب میں نے آسمان کی حرکت پر ریاضیات کا مطالعہ کیا اور اس علم کے امام بطلمیوس اور بعد میں آنے والے اسی کے قبیحین کے اقوال کا جائزہ لیا (جبکہ کرہ ثوابت کی

حرکت کے مسئلے پر اس سے ابواسحاق ابراہیم بن یحییٰ المعروف بالزرقالی کے سوا کسی نے اختلاف نہیں کیا۔ (۹)

بطروجی کی یہ کتاب جس میں عالم کی ایک نئی ہیئت پیش کر کے اسے بطلیموسی ہیئت کی جگہ دینے کی کوشش کی گئی ہے اور جس کا ترجمہ تالیف کے چند ہی سال بعد، لاطینی اور عبرانی میں ہو گیا تھا، نہ صرف یورپ کے، فلکیاتی افکار پر اثر انداز ہوئی، بلکہ سولہویں صدی عیسوی کے واسطے تک فلسفے اور طبیعیات کے افکار پر بھی اثر ڈالتی رہی، اور ان تمام میدانوں میں اس کا اثر بہت گہرا تھا۔ اسی طرح اس کتاب نے بعد کے ماہرین فلکیات کی مساعی کے دوش بدوش۔ جن میں ابن الہیثم، الزرقالی، جابر بن الفرج، ثابت بن قرۃ، نصیر الدین طوسی، قطب الدین شیرازی اور ابن الشاطر کی کوششیں خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ علم فلکیات کو اس جدید مرحلے تک پہنچانے میں حصہ لیا جس کا ظہور کوپرنیکس کی شخصیت میں ہوتا ہے۔ کوپرنیکس کو اس نظر سے دیکھا جانا چاہیے کہ وہ فلکیات کے تاریخی ارتقاء کی بہت سی کڑیوں میں سے ایک کڑی ہے اور اس ارتقاء میں مسلمان سائنس دانوں کا حصہ ان کے پیش روؤں یا بعد میں آنے والوں سے کسی طور کم نہیں۔

حواشی

۱- "ہندس" سے مراد دائرے کا چھٹا حصہ ہے اور "افخری" فخر الدولہ کی طرف نسبت ہے جس کی سرپرستی میں الجندی نے یہ آلہ تیار کیا تھا۔ آلے کی شکل اور کارکردگی کی تفصیل کے لیے دیکھیے: *Dictionary of Scientific Biography, American* (ترجمہ)۔

Council of Learned Societies, New York, 1981, 7:353

۲- قدیم اصطلاح میں چابیس "ذراع"۔ دیکھیے حوالہ بالا (مترجم)

۳- اس سے مراد غالباً Precession of Equinoxes ہے۔ (مترجم)

۴- غالباً مراد یہ ہے کہ مکمل سورج گرہن استوائی یا خط استوا سے قریبی عرض بلد میں ہی ممکن ہے، جس

قد رقبہین کی جانب بڑھتے جائیں گے، یہ صورت ممکن نہ رہے گی۔ (مترجم)

۵- الشکوک علی بطلیموس للحسن بن الہبشم نشر عبد الحمید صبرہ ونبیل الشحابی، القاہرہ،

۱۹۷۱ء، ص ۳۳-۳۸

۶- مرجع سابق، ص ۳۷-۳۸

۔۔۔ تو اس سے اس امر کا امکان ختم نہیں ہوتا کہ اس نے جوہیت فرغش کی ہے، اس میں غلطی کی ہو
(تکمیل اقتباس از مترجم، بحوالہ کتاب مذکورہ بالا)۔

۷- کتاب المرقعش، نسخہ استانبول، کتب خانہ احمدیہ، نمبر ۳۳۰۲، ورقہ ۱۰-ب، ۱۱-الف۔

۸- مرجع سابق، ۸-ب

۹- مرجع سابق، ۱-ب

عربوں کی فلکیات کا یورپ پر اثر

ایک معاصر جرمن عالم نے ۱۹۵۷ء میں ایک کتاب تالیف کی جس میں اس سوال کا جواب معلوم کرنے کی کوشش کی گئی تھی کہ تیرہویں صدی عیسوی میں یورپ میں اچانک یونیورسٹیاں کیوں کر وجود میں آ گئیں، جب کہ اس سے قبل ایسی یونیورسٹیوں کا کوئی نمونہ نہ قدیم یونانیوں کے ہاں ملتا ہے نہ رومیوں یا بیزنطیوں کے ہاں۔ مولف نے خود کو یہ کہہ کر مطمئن کر لیا کہ یہ ادارہ ایسی چیز ہے جس کی تاریخ میں کوئی مثال نہیں ملتی، نیز یورپ میں یہ ادارہ کسی خارجی اثر کے بغیر از خود وجود میں آ گیا۔

کتاب مذکور کی اشاعت کے پانچ برس بعد، میرے رفیق کار شپرس (H. Schipperges) نے—جو ایک مدت سے اس مسئلے پر تحقیق کر کے قابل قدر نتائج تک پہنچ چکے ہیں کہ عربوں کا علم طب یورپ میں کیونکر منتقل ہوا—اس پر اصلاحی نظر ڈالی اور یہ سوال اٹھایا کہ مولف کو یہ خیال کیوں نہیں آیا کہ وہ ان داروں یا ان کے ابتدائی مرحلوں کے بارے میں یہ سراغ لگائے کہ عالم اسلام میں ان کے وجود کا کہاں تک مکان ہے۔ موضوع پر طویل بحث اور بہت سے دلائل مہیا کرنے کے بعد شپرس نے یہ ثابت کر دیا کہ بارہویں صدی عیسوی میں یورپ کی یہ سب یونیورسٹیاں طبعی طور پر اسلامی یونیورسٹیوں کی تقلید میں بنی تھیں۔

مغربی تحریک احیائے علوم کے تمام پہلوؤں پر اسلامی علوم اور ثقافتوں کے عمومی اثر کا یہ مظہر تین راستوں، یعنی ہسپانیہ، اٹلی اور بیزنطہ کے راستے عمل میں آیا۔

اس خطبے میں میری کوشش ہوگی کہ یورپ میں عربوں کی فلکیات کے اثرات سے متعلق ایک عمومی تصور آپ کی خدمت میں پیش کر سکوں۔ اس موضوع پر تفصیلی بحث میں اپنی کتاب [Geschichte Des Arabischen Schrifttums] کی چھٹی جلد میں کر چکا ہوں۔

سامعین کرم سے درخواست ہے کہ دلائل و مراجع کے لیے اس جلد کی طرف رجوع فرمائیں۔

اجتماعی رابطے کے [عمومی] اثرات سے قطع نظر، عربی سے لاطینی میں کیا جانے والا قدیم ترین ترجمہ جواب تک معلوم ہو سکا ہے، دسویں صدی عیسوی کا ہے۔ کتاب کے مؤلف کا نام معلوم نہیں ہو سکا۔ ترجمہ Astrologia کے عنوان سے، بارسلونا کے ویتش [Lupitus] نامی کسی شخص نے کیا تھا۔

عجیب بات ہے کہ اسطرلاب سے متعلق اولین کتاب بھی دسویں صدی عیسوی ہی کے اواخر میں سامنے آئی جس کا مؤلف گربرٹ (Gerbert) بتایا جاتا ہے۔ یہ وہی شخص ہے جو سیلوستر ثانی کے نام سے پایائے روم بنا اور اسی نے لاطینی دنیا میں عربی ہند سے متعارف کرائے۔ وہ ایک مدت تک صلیب و برشلونہ [بارسلونا] میں رہ چکا تھا۔

ریاضیات کے ایک مؤرخ نے اس رائے کو رد کیا ہے کہ گربرٹ نے اسطرلاب پر اپنی کتاب کا مواد مسند ماہرین فلکیات سے خذ کیا، یا کم از کم یہ کہ ان سے استفادہ کیا۔ انیسویں صدی عیسوی کے اواخر میں انکار کا یہ رویہ قبول عام پارہا تھا کہ اس کتاب کے دریافت ہو جانے سے، جس کا میں نے بھی ذکر کیا، حقیقت و ضح ہو گئی اور اصل و ترجمہ کے مابین ربط ثابت ہو گیا۔ علاوہ ازیں ویتش کے نام گربرٹ کا ایک خط بھی دریافت ہو گیا جس میں وہ کہتا ہے،

میں نے سنا ہے کہ آپ نے اسطرلاب پر ایک عربی کتاب کا ترجمہ کیا ہے۔ استدعا ہے کہ یہ ترجمہ مجھے بھجوادیں۔ اس کے معروضے کی جو شکل بھی ہو، میں اس کے لیے تیار ہوں۔

ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ فلکیات کی بعض اصطلاحیں گربرٹ کی کتاب میں اپنی عربی صورت ہی میں رہی ہیں، کیونکہ لاطینی زبان میں ان کے مترادفات نہ ہونے کے سبب، ان کا ترجمہ ممکن نہ

تھا۔ موضوع سے ہٹ کر یہاں یہ بھی عرض کرنا چاہوں کہ یہ لوگ اصطلاحات کے ترجمے میں غلطی کا شکار ہوا کرتے تھے۔ اس کی ایک مثال (Sinus) کا لفظ ہے جو مسلمان ماہرین فلکیات کے ہاں مستعمل لفظ ”الجیب“ کے ترجمے کے طور پر برتا گیا۔ مسد نوں کے ہاں یہ اصطلاح ہنود کی زبان سنسکرت سے آئی تھی۔ انھوں نے اس کا عربی میں ترجمہ کیا ہی نہیں، تاہم لاطینی مترجم اس صورت حال کو نہ سمجھ سکا اور لغتوں کی ورق گردانی کر کے اس نے یہ سمجھا کہ اس سے مراد عربی کا لفظ ”الجیب“ یعنی لباس کی جیب ہے۔

خیر یہ جملہ معترضہ تھا۔ میں گریٹر کی کتاب کے موضوع کی طرف واپس آتا ہوں۔ اس امر میں شک کی گنجائش نہیں کہ جو کتاب اس کی طرف منسوب ہے، یا تو اس نے اسے عربوں سے اخذ کیا ہے، یا پھر وہ کسی عربی کتاب کا ترجمہ ہے جو گریٹر سے منسوب ہو گیا۔

یہاں یہ نکتہ اہم ہے کہ اسی زمانے سے لاطینی دنیا میں عملی تطبیقی دریا ضیائی فلکیات سے دلچسپی کا آغاز ہوا۔ اس سے قبل ان کے ہاں فلکیات سے تھوڑا بہت لگاؤ ضرور پایا جاتا تھا، مگر وہ دراصل قدیم ”کوزمولوجی“ ہی کے تسلسل سے عبارت تھا۔ بطیموس کی ہندی فلکیات سے اس کا کوئی تعلق نہ تھا۔ مختصر میں یہ عرض کرنا چاہوں گا کہ وہ بطیموس اور اس کے نظام فلکی سے واقف ہی نہیں تھے۔ اور ہوتے بھی تو اس کو سمجھ نہیں سکتے تھے، کیونکہ اس کی کتاب کو سمجھنے کے لیے علم ہندسہ کا جو عنصر ضروری تھا وہ ان کے ہاں سرے سے موجود نہ تھا۔

ہم دیکھتے ہیں کہ گیارہویں صدی عیسوی میں اسطراب سے متعلق دو کتابیں اور تالیف کی گئیں۔ دونوں میں اسی کتاب کی تقلید کی گئی جو گریٹر سے منسوب ہے۔ یہاں یہ امر قابل لحاظ ہے کہ دسویں اور گیارہویں صدی عیسوی میں استفادے کا مرکز طلیطلہ تھا۔ گیارہویں صدی کے اواخر میں طلیطلہ کے ساتھ فرانس کے دو شہر تولوز (Toulouse) اور شارتر (Chartres) بھی شامل ہو گئے اور ان کے بعد پیرس۔

استفادے کے سلسلے کا ایک اہم کام وہ ہے جو قسطنطین الافریقی (Constantine: The

(African) نامی ایک عربی اصل شخص نے انجام دیا۔ کہا جاتا ہے کہ وہ الجزائر کا ایک عرب تاجر تھا جسے جنوبی اٹلی کے شہر سالرنو (Saerno) نے کا انتقال ہوا۔ ان کے ہاں طب کے پست معیار کو دیکھتے ہوئے اسے خیال پیدا ہوا کہ اٹلی میں عربوں کے علم طب کو متعارف کرائے۔ چنانچہ وہ اپنے وطن واپس گیا اور چند سال میں طب کی تحصیل کی۔ دوبارہ اٹلی آیا اور اپنے ساتھ طب عربی کی بہت سی کتابیں لایا۔ کہا جاتا ہے کہ وہ یا تو پہلے سے عیسائی تھا یا اس نے عیسائی مذہب اختیار کر لیا۔ اس نے یونانی زبان سیکھی اور اسے ایک خانقاہ میں بٹھادیا گیا تاکہ وہ وہاں علم طب پر عرب اطباء کی تالیف کردہ ستر کے قریب کتابوں کا ترجمہ کرے۔ ان میں سے بعض کو اس نے یونانی طباء سے، بعض کو اپنے آپ سے اور بعض کو حقیقی مؤلفین سے منسوب کیا۔ یہ صورت حال اس وقت واضح ہوئی جب ان میں سے کچھ کتابوں کا از سر نو لاطینی میں ترجمہ کیا گیا کہ انہی میں سے بعض جالینوس یا ردیوس یا ارسطو کے نام سے متداول چلی آرہی تھیں۔

آپے فلکیات پر اپنے اصل موضوع کی طرف رجوع کریں۔۔۔ ہم دیکھتے ہیں کہ بارہویں صدی عیسوی کے اوائل میں، بتانی کی ضخیم کتاب، نیز فرغانی کی اور خوارزمی کی کتاب (بترتیب مجریطی) (۱) کا ترجمہ کیا گیا۔ ان سب کتابوں کو سمجھنے کے لیے اچھی خاصی فلکیاتی اور ہندی معلومات درکار ہیں۔

۱۳۹ء اور ۱۱۳۸ء کے درمیان ہماریسز میں ایک شخص کو دیکھتے ہیں۔ جس کا نام معلوم نہیں ہو سکا۔ کہ وہ اپنے ہم مذہبوں کے لیے، ایک جستری تیار کرتا ہے جسے وہ ”لینی جستری“ کا نام دیتا ہے، لیکن دراصل اس کا کام الزرقالی کی جستری کے ایک عوامی ترجمے سے عبارت ہے جس میں عربی اصل کی تاریخوں کو عیسوی سالوں میں تبدیل کر دیا گیا ہے۔ اس نامعلوم شخص نے خود بھی اعتراف کیا ہے کہ وہ الزرقالی کا پیرو ہے۔ علاوہ ازیں وہ یہ بھی کہتا ہے کہ کلدانی، ہنود اور عرب، اہل مغرب کو علمی قیادت فراہم کرتے ہیں۔ اسے بطلمیوس کا نام ضرور معلوم ہے، لیکن وہ فلکیات کی تاریخ میں اس کے کام سے ہرگز واقف نہیں۔

صرف فلکیات کے میدان ہی میں نہیں، بلکہ علیٰ اعموم اسلامی علوم سے اکتساب کے سلسلے میں ایک اہم مظہر، بارہویں صدی عیسوی میں ایک بڑے مترجم کا ظہور ہے جس کا نام جیرارڈ کرمونی (Gerardo de Cremona) تھا۔ اس نے طلیطلہ کے شہر میں عربی زبان اور اسلامی علوم سیکھے اور نوے سے زائد عربی کی کتابوں کا لاطینی میں ترجمہ کیا۔ ان میں سے پانچ فلکیات کے میدان سے تعلق رکھتی ہیں، یعنی بطیموس کی کتاب المجسطی پر جابر بن فلح کی صراح، الزرقالی کی جسنری، طلوع فجر پر ایک کتاب جو ابن الہیثم سے منسوب ہے، نیز اعرغانی کی کتاب کا ترجمہ جو اس سے قبل بھی ایک بار ترجمہ کی جا چکی تھی، اسی طرح بطیموس کی کتاب المجسطی کا عربی سے لاطینی ترجمہ جس سے پہلے المجسطی لاطینی میں غیر معروف تھی۔

یہ بات لائق توجہ ہے کہ جیرارڈ کرمونی نے جو ترجمے کیے، ان کے ذریعے میدان فلکیات کے بعض اہم عناصر لاطینی دنیا میں منتقل ہوئے اور جس زمانے میں لاطینیوں کا تعارف بطیموس کی کتاب المجسطی سے ہوا، اسی زمانے میں الزرقالی کی جسنری بھی ان کے علم میں آگئی جس میں المجسطی سے متعلق بعض اہم نتائج موجود ہیں۔ اسی طرح المجسطی پر جابر بن فلح کی صراح کے ذریعے لاطینیوں کو المجسطی پر شدید تشید اور اس میں بعض اہم تصحیحات سے بھی واقفیت حاصل ہوگئی۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ جابر بن فلح کی اسی کتاب کی وساطت سے ان کی رسائی علم المثلثات کے تفصیلی تعارف تک ہوئی جس کا وسیع اثر کوپرنیکس کے عہد تک بہت سے مؤلفین کے ہاں نظر آتا ہے۔ خود کوپرنیکس نے اس کتاب سے دور رس استفادہ کیا۔ بایں ہمہ جابر بن فلح پر یہ تہمت چلی آتی ہے کہ اس نے بطیموس پر غلط تراجمات عائد کیے ہیں۔

الزرقالی کی جسنری اور اس کی دیگر کتب کے لاطینی و عبرانی ترجموں نے لاطینی دنیا میں فلکیات کے آئندہ ارتقا پر گہرے اثرات مرتب کیے۔ اوروں پر ان اثرات کی بات ایک طرف، اب تو یہ امر پایہ ثبوت کو پہنچ چکا ہے کہ خود کوپرنیکس نے — ماخذ کا ذکر کیے بغیر — الزرقالی کی جسنری سے بہت کچھ نقل کیا ہے۔ ہاں کوپرنیکس اوج الشمس [Solar Apogee] کی سالانہ

حرکت، جو اثر قالی کے حسب سے ۱۲.۴ سے، کی مناسبت سے رداری میں اس کا ذکر ضرور کرتا ہے، اگرچہ خود اسے یہ تسلیم کرنے میں تامل ہے کہ اوج الشمس میں حرکت پائی جاتی ہے۔ بعض علماء کی یہ رائے ہے کہ مشہور سائنس دان کپلر بھی الزرقالی کی کتاب سے متاثر ہوا، مثلاً اس نے سیارہ مریخ کے مدار کی بیضوی شکل کے بارے میں اس کے نظریے سے اثر قبول کیا ہے۔

رجیو مونتانوس (Regiomontanus) کی کتاب میں ایک عجیب چیز ہے۔ اس نے الزرقالی کا جو ترجمہ کیا، چھاپے کی غلطی سے، اس میں جہاں یہ ذکر تھا کہ چار صدی مطالعوں کے بعد وہ یہ ثابت کر سکا کہ اوج الشمس کا نقطہ (40 r- Quattuor) ہے، وہاں طباعت میں یہ عدد "۴۰۳" بن گیا اور اسی کی بنیاد پر کپلر نے ایک معروف ماہر فلکیات کو خط لکھا جس میں یہ پوچھا گیا تھا کہ کیا اس کے پاس الزرقالی کی وہ کتاب ہے جس میں اس نے یہ بتایا ہے کہ اس کے صدی مطالعوں کی تعداد ۴۰۲ تک پہنچ گئی تھی۔

طلوع صبح کے موضوع پر جو کتاب ابن البیثم سے منسوب ہے، وہ درحقیقت ایک اور ماہر فلکیات محمد بن یوسف بن معاری کی ہے جس کا تعلق اندلس سے تھا اور جو پانچویں صدی ہجری میں ہوا ہے۔ فضا میں شعاعوں کے ٹوٹنے کے مسئلے پر اس کے اثر کا سراغ سولہویں صدی عیسوی کے آخر تک ملتا ہے۔

اس امر کا ذکر بھی اہمیت سے خالی نہ ہوگا کہ مترجم جیرارڈ کرمونی کو یہ خیال ہو کہ ان کتابوں کا ترجمہ کر لینے کے بعد اب وہ اس قابل ہو گیا ہے کہ نظری فلکیات [Theoretical Astronomy] پر لاطینیوں کے لیے خود ایک کتاب تالیف کر سکے، لیکن جو کچھ اس نے کیا، وہ حقیقت میں صرف اس قدر تھا کہ اس نے الفرغانی اور البتانی کی دو کتابوں کی باہم آمیزش کر دی۔ ہر چند کہ بعد کے زمانے میں اس کتاب کو تصحیفات، نیز موضوع کے اعتبار سے ناچنگلی کے سبب تنقید کا نشانہ بنایا گیا،۔۔۔ پھر بھی تیرہویں اور چودہویں صدی عیسوی میں اس کے کچھ نہ کچھ تقلید

کرنے والے پیدا ہوئے، مثلاً تیرہویں صدی عیسوی میں ہم دیکھتے ہیں کہ ایک مشہور لاطینی ماہر فلکیات آلونیس دونسولیس (Alonis De Insulis ۱۲۰۳ء) ایک کتاب ترتیب دیتا ہے جس میں جابر بن الفرج اور الفرغانی کی کتاب کے علاوہ جیرارڈ کی کتاب — (جو خود بھی بعض عربی مآخذ کی نقل ہے جیسا کہ ذکر ہو چکا) — کا بھی جڑ باڑا ہوتا ہے۔

لاطینی فلکیات کی تاریخ میں ایک اہم پیش رفت یہ ہوئی کہ گیوم (Guillaume) (۱۲۰۳ء) ایک انگریز ماہر فلکیات نے اتر کالی کی ”زینج حلیطہ“ (طیطلہ کی جنتری)، جسے کسی گمنام شخص نے مارسیلز کے حالات کے مطابق ڈھال دیا تھا، لی اور اس میں ضروری تبدیلیاں کر کے اسے لندن کے حالات کے مطابق بنا دیا۔ یہ جنتری جو ”لندن کی جنتری“ کہلائی، ایک طویل عرصے تک اپنے مقام کو برقرار رکھ سکی اور کئی صدیوں تک وہاں فلکی حسابات کے لیے بنیاد کا کام دیتی رہی۔

تیرہویں صدی عیسوی کے اوائل تک لاطینی حلقوں میں، بطلمیوس پر جابر بن الفرج کی تنقید کے علاوہ، نظام عالم پر ابن رشد اور البطروجی کا نظریہ بھی رواج پا چکا تھا، جو بطلمیوس کے نظام عالم کی جگہ لینا چاہتا تھا۔ یہ نظریہ لاطینی دنیا میں اس شرح جو ابن رشد نے ارسطو کی کتاب ”الماء والعالم پر لکھی تھی، نیز ہیست عالم پر البطروجی کی کتاب کے ترجموں کی وساطت سے پہنچا۔ اسی آخر الذکر کتاب نے یورپ میں، سولہویں صدی عیسوی کے اوائل تک، نہ صرف فلکیات کے میدان میں ذہنی رویے پر گہرے اثرات چھوڑے، بلکہ فیزیائی فلسفے کے زاویہ نگاہ کو بھی متاثر کیا۔

مذکورہ بالا دونوں کتابوں کا ترجمہ انگریز عالم مائیکل سکاٹ (Michael Scotus) نے کیا علاوہ ازیں اس نے اس غیر بطلمیوسی نظام کی ترویج کے سلسلے میں دو کتابیں خود بھی تالیف کیں۔ یہاں میں بطور خاص اس بات کا ذکر کرنا چاہوں گا کہ یہ شخص البطروجی کے نظام کی توضیح پر اپنی کتاب کو نیکولاؤس دمشق (Nicolaus of Damascus) سے منسوب کرتا ہے، جس کا زمانہ پہلی صدی قبل مسیح کا ہے۔ اس سے یہ مشکل پیدا ہوتی ہے کہ آئندہ نسوں میں اس کتاب کو مشہور ماہرین فلکیات اور فلسفیوں کے ہاں ایک مقام حاصل ہوتا ہے، مگر اس مفروضے پر کہ یہ

نیکو، اس دشمنی کی کتاب ہے۔

تیرہویں صدی عیسوی کے اوائل میں البطروجی کی کتاب کے ترجمے کے بعد سے اطمینان کو دو متضاد نظاموں سے سابقہ پڑتا ہے، یعنی بٹیموسی نظام اور غیر بٹیموسی نظام۔ نتیجتاً ان میں ایک طبقہ ایک نظام کی پیروی کرتا ہے اور دوسرا دوسرے کی، جب کہ ایک تیسرا طبقہ ان دونوں میں سے کسی ایک نظام کو قبول کرنے کے سول پر تردد کا شکار ہو جاتا ہے اور متذبذب میں پڑ کر عرب اساتذہ کی جانب سے وصول ہونے والی نوبہ نو معلومات کے مطابق اپنے موقف میں تبدیلی کرتا رہتا ہے۔

میں اس آخر ل ذکر طبقے میں سے تین اشخاص کا ذکر کروں گا جو تیرہویں صدی عیسوی میں پیرس کے مکتب فکر کے ستون سمجھے جاتے ہیں، یعنی راجر بیکن، ایبرٹس میکنس اور رابرٹس گروسٹیسٹے (Robertus Grosseteste)۔

رابرٹس بڑے مؤلفین میں سے تھا اور اس کا شمار ارسطو کے پیروؤں میں ہوتا ہے، چنانچہ وہ اپنی کتابوں میں اس کے مسلک کا دفاع کرتا ہے۔ حال ہی میں یہ انکشاف ہوا ہے کہ ارسطو کی کتب میں مطلقاً اس تک پہنچی ہی نہیں، اور فلکیات کی تاریخ میں جو کچھ رابرٹس سے منسوب ہے، البتانی اور ثابت بن قرہ کی کتابوں سے منقول ہے۔ بٹیموس کا اس نے اس سرسری سادہ کر کیا ہے۔ حقیقت میں اس کا میلان البطروجی کی طرف ہے، مگر وہ متردد ہے۔ ساتھ ہی اس کی کتابوں کے قاری کو یہ بات اپنی طرف متوجہ کرتی ہے کہ وہ بعض اور عرب ماہرین فلکیات کے انکار کو اخذ کرتے ہوئے یہ محسوس نہیں کر سکتا کہ یہ افکار البطروجی کے اصولوں سے نکلتے ہیں۔ پندرہویں صدی عیسوی میں ایک اور علمی کتاب بھی کسی رابرٹس سے منسوب ملتی ہے، اور اس کے بارے میں بھی یہ واضح ہو چکا ہے کہ یہ عرب ماہرین فلکیات ہی کے افکار سے منقول ایک مجموعہ ہے۔

رابرٹس کی ایک کتاب 'مد و جزر' پر ہے جو آج تک اس موضوع پر پہلی اہم کتاب تصور کی جاتی ہے۔ میں نے اس کا موازنہ الکندی کی کتاب سے کیا تو دیکھا کہ یہ اسی کا خلاصہ ہے۔ اس پر 'النشء اللہ، میں "آثار علویہ" (Meteorology) پر اپنے خطبے کے دوران میں بات کروں گا۔

چودھویں صدی عیسوی کے اوائل میں اس بات کا مشاہدہ کیا جاسکتا ہے کہ بطلیموسی مکتب فکر کے لوگ پیرس اور اوکسفرڈ میں، مشاہدہ الفدک اور سیاروں کے مداروں کے حساب پر توجہ دے رہے ہیں، تاہم وہ کوئی نئی بات پیش کرنے سے قاصر ہیں، کیونکہ وہ ہنور اپنے عرب اساتذہ سے اخذ کردہ معلومات کو ہضم ہی نہیں کر سکے۔

ابہرٹس میکنس اپنی زندگی کے بیشتر حصے میں ابطر و جی کے نظریات کا پیرو رہا، لیکن جب ثابت بن قرہ کی کتاب اس تک پہنچی جو مدار سیارگان کی وضاحت میں اس کے خاص نظریات پر مشتمل تھی تو ابہرٹس میکنس کا غالب میلان بطلیموس کی طرف ہو گیا۔

جہاں تک راجر بیکن کا تعلق ہے، سوائے ان دونوں مسلکوں میں سے کسی ایک کے قبول کرنے میں سب سے زیادہ ترقی دورہ اور اسی تردد کے سبب اسے یہ شہرت حاصل ہوئی کہ وہ ناقدانہ و اس کا، لک ہے، تاہم ہم دیکھتے ہیں کہ ابن الہیثم کی کتاب *ہیئہ العالم* کے زیر اثر فلکی حرکات کے مشاہدے کے سلسلے میں اس کا میلان عرب بطلیموسیوں کے مسلک کی طرف ہے، لیکن نظام عالم کو فلسفیانہ نقطہ نظر سے سمجھنے کے لیے وہ ابطر و جی کے نظریے کو زیادہ مناسب پاتا ہے۔

پیرس کے فلک شناس چلتے کے لوگوں نے تیرہویں صدی عیسوی کے اختتام سے لے کر چودھویں صدی عیسوی تک کے عرصے میں عرب بطلیموسیوں کی آراء قبول کر کے خود کو تذبذب سے نجات دل لی۔ اور یہ ہیئت عالم پر ابن الہیثم کی کتاب کے ترجمے کے بعد ہی ممکن ہو سکا۔

ابن الہیثم کی کتاب کے ترجمے کے ساتھ لاطینی ماہرین فلکیات کے حقوق میں ایک نیا عنصر داخل ہوتا ہے جو لاطینی فیزیائی فلکیاتی رویتے کو بہت گہری تحریک بہم پہنچاتا ہے۔ اس نئے عنصر کا نام (Imaginatio Modernorum) یعنی "عالم کی نئی ہیئت" تھا اور پہلا ماہر فلکیات جس نے تذبذب کے موقف کو خیر باد کہنے کی جرأت کی، برنارڈس دو ویریدینو (Bernardus De Viridino) تھا۔

چودھویں صدی عیسوی کے اوائل سے پیرس اور اوکسفرڈ میں بطلیموسی مکتب فکر کی بالادستی قائم

ہو جاتی ہے اور یہ لوگ فلکیاتی مشاہدات و حسابات میں دلچسپی کا آغاز کرتے ہیں، لیکن ہنوز وہ کوئی نئی چیز پیش کرنے سے قاصر تھے، کیونکہ انھوں نے جو کچھ اپنے عرب اساتذہ سے اخذ کیا تھا، ابھی اسے ہضم نہیں کر سکے تھے۔ ان ماہرین فلکیات میں مشہور ترین یوی بن گرسون ہے، تاہم مؤرخین فلکیات کے وہ دعوے اب ہمیں غلط فہمی میں مبتلا نہیں کر سکتے جن کی رو سے متعدد دریا فتوں کا سہرا اس شخص کے سر ہے، کیونکہ آج ہمارے لیے یہ ممکن ہو گیا ہے کہ ان دریا فتوں کو ان کے حقیقی دریافت کنندگان کی طرف لوٹا سکیں، مثلاً اس ماہر فلکیات کے ہاں ہمیں بطلموس پر تنقید ملتی ہے جو کئی صدیوں سے اس کے نام سے درج چلی آتی ہے، لیکن محقق سے یہ بات مخفی نہیں رہی کہ اس نے بطلموس پر جابر بن فلح کی تنقید کو دہرانے سے زیادہ کچھ نہیں کیا۔

سائنس کی تاریخ میں یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ بصریات کے میدان میں حجرۂ تاریک (camera obecura) کو دریافت کرنے اور چاند کے مشاہدے کے سسٹم میں اس کو استعمال کرنے والے یوی ہے، تاہم نوے برس ہوئے، یہ حقیقت منکشف ہو چکی ہے کہ یہ کارنامہ دراصل ابن البیثم نے انجام دیا تھا اور اس شہرت کا زیادہ حق دار وہی ہے۔

اس طرح مشنات کردیہ کی دریافت یوی سے منسوب کر دی گئی ہے، مگر تیس برس پیش تر یہ ثابت ہو چکا ہے کہ یہ سہرا، چوتھی صدی ہجری کے، ابنجدی، ابو لوفاء، البیرونی، اور ابو نصر بن عراق کے سر ہے اور ہمارے لیے یہ سراغ لگانا مشکل نہیں رہا کہ یوی نے یہ سب کچھ کہاں سے اخذ کیا۔

اسی طرح یوی سے یہ بات منسوب ہو گئی کہ اس نے رصد کادہ آہ ایب وکیہ جو لاطینی دنیا میں ”عصائے یعقوب“ (Jacob's Staff) کے نام سے مشہور ہوا اسی آے کی ایجاد پر چند ہویں صدی عیسوی کا جرمن عالم ریچو مونٹانوس بھی فکر کرتا نظر آتا ہے۔ معصرا نے اس امکان پر بھی بحث کی ہے کہ ریچو مونٹانوس نے یوی بن گرسون کی اس ایجاد کو ناجائز طور پر خود سے منسوب کر لیا ہو، تاہم مشہور عالم ویڈیمان نے یہ بات ثابت کر دی ہے کہ دراصل ابن سینا اس آے کا موجد ہے۔ مزید برآں ہمیں معلوم ہو چکا ہے کہ یہ آہ ابن سینا کے ہاتھوں جس درجہ کماں کو پہنچ چکا تھا،

سترہویں صدی عیسوی کے ان علماء کے ہاں اس درجے کو نہیں پہنچ سکا
آخری بات یہ کہ کسرا عشریہ کی دریافت بھی لیوی بن گرسون سے منسوب کر دی گئی ہے،
حالانکہ اب ہمارے علم میں ہے کہ یہ سہرا ال قلیدی کے سر ہے جو چوتھی صدی ہجری کے مسلمان
حساب دانوں میں سے ہے۔

پیرس وراوکسفرڈ کے مکاتب فکر پر مزید گفتگو طوالت کا باعث ہوگی، لہذا اسے چھوڑتے
ہوئے میں لاطینی فلکیاتی حلقوں کے ایک اور مظہر کی طرف اشارہ کرنا چاہوں گا جو میری نظر میں اپنی
جگہ اہم ہے اور توجہ کو اپنی طرف مبذول کرتا ہے۔ یہ ان نئی کتابوں کا وجود ہے جو عربی کتب کے
تراجم کے پہلو بہ پہلو ایک اہم حیثیت رکھتی ہیں۔ میری مراد ان بڑی بڑی تالیفات سے ہے جو
عربی مآخذ کی نقول پر مشتمل ہیں، مگر جو مرور زمانہ کے ساتھ ساتھ اصل مآخذ وراصل اس مآخذ کے
نام کو فراموش کر دینے کا سبب بنیں۔

مثال کے طور پر شاہ آلفونسو دہم (Alfonso) قشتالیہ میں علماء کی ایک بڑی جماعت کو اپنے
گرد جمع کرتا ہے تاکہ وہ فلکیات پر ان سب عربی کتابوں کے مواد پر مشتمل ایک جامع تالیف تیار کر
سکیں جو اس وقت ان کے ہاں معروف تھیں، چنانچہ انہوں نے عمل میں کتابیں کیجی کیں اور ان کا
خلاصہ تیار کیا۔ انھی میں ابن الہیثم کی کتاب *ہیئۃ العالم* بھی تھی۔ یہ مجموعہ اپنے پر تکیزی عنوان
سے مشہور ہو اور یورپ میں *Libros del Saber* کے نام سے عام ہوا، اور اسے اپنے لاطینی
ترجمے کی وساطت سے یورپ میں بہت فروغ حاصل ہوا۔

اسی طرح کی ایک اور کتاب سیاروں کا جدید نظریہ (*Theoricae Novae Planetarum*)
ہے جس کا مؤلف ماہر فلکیات پوٹرباک (Peurbach) تھا۔ وہ پندرہویں
صدی عیسوی کا آدمی ہے۔ اس کتاب میں اس نے عربی سے کیے ہوئے کئی تراجم کیجی کر دیے ہیں،
لیکن اساسی طور پر اس کا انحصار ابن الہیثم، ثابت بن قریہ اور الزرقالی کی کتابوں پر رہا ہے۔

ایک اور کتاب ریجنیو مونتافوس کی تالیف ہے جس کا عنوان *بطلیموس کی عظیم*

کتاب کا خلاصہ ہے، مگر درحقیقت یہ البغائی اور الزرقالی کی کتابوں کی تلخیص سے عبارت ہے۔ مزید یہ کہ یہ ماہر فلکیات ۱۳۶۳ء میں اٹلی کے شہر پاڈوہ میں الزرقانی کی کتاب پر لیکچر دیا کرتا تھا۔ یہ آخراذکر دونوں مشہور کتابیں کوپرنیکس، گلیلیو اور کپلر کے اہم مآخذ میں شامل تھیں۔

یہاں میں خود کو مجبور پاتا ہوں کہ متاخر مسلمان، ماہرین فلکیات، مثلاً نصیر الدین طوسی، قطب الدین شیرازی اور ابن شاطر سے کوپرنیکس کے متاثر ہونے کے مسئلے پر چند الفاظ کہوں۔ یہ مسئلہ گزشتہ بیس برس سے ماہرین فلکیات کے درمیان اہم ترین اختلافی مسائل میں شامل ہو گیا ہے۔ کوپرنیکس نے سیاروں کی حرکات سے متعلق ان علماء کے بعض نظریات اخذ کیے۔ اس خطبے کی حدود میں رہتے ہوئے کوپرنیکس کے طریق کتاب کی وضاحت بدشبہ مشکل ہوگی۔ اپنی کتاب تاریخ التراث العربی کی چھٹی جلد کے مقدمے میں میں نے اس مسئلے کو واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔ مختصر یہ کہ چودھویں صدی عیسوی کے دوران بحیرہ اسود کے مشرقی ساحل پر واقع شہر طرابلس میں، نیز قسطنطنیہ میں ترجمے کے لیے ایک ایک مدرسہ قائم ہوا۔ ان دونوں مدرسوں کے علماء یورپ میں اپنے بھائیوں کی مدد کے لیے مذہبی جوش کے تحت عالم اسلام میں تالیف کی جائے والی تازہ ترین کتابوں کا ترجمہ کیا کرتے تھے۔

تاریخ علوم پر اپنی تحقیقات کے دوران میں، میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ عالم اسلام سے لاطینیوں کے کتاب کا مسئلہ اتنا پھیلاؤ رکھتا ہے کہ علماء کی ایک بڑی جماعت مل کر بھی کئی دہائیوں میں اس کی وضاحت کرنے پر قادر نہ ہو سکے گی۔

جوں جوں انسان یورپ کے اصل مآخذ کی گہری تحقیق کرتا ہے، اس کے ہاں یہ صورت قوت پکڑتا چلا جاتا ہے کہ وہاں کی نام نہاد تحریک حیا اس بچے سے از حد مشابہت رکھتی ہے جسے اس کے حقیقی باپ کے بجائے کسی اور کی طرف منسوب کر دیا گیا ہو۔

حواشی

- ۱- ابو جعفر محمد بن موسیٰ الخوارزمی کی زیج السدھد کو ابو القاسم مسلمہ بن احمد الجرجی نے ۳۶۹ھ/۹۷۹ء کے ہجک، ہجری تاریخوں اور قرطبہ کے طول بلد کے مطابق زمر نو مرتب کیا۔
 تفصیلات کے لیے دیکھیے *Dictionary of Scientific Biography, American Council of Learned Societies, New York, 1981, 7 360-1, 9.39*
 (مترجم)۔
- ۲- لفظ William ہی کی یک صورت۔ دیکھیے: *Websters' New Biographical Dictionary, Springfield M.A, U.S A., Merriam-Webster inc 1983, p. 430*، نمبر دیکھیے *Dictionary of Scientific Biography*، 14 399. William the Englishman. (مترجم)۔

آثارِ علویہ (Meteorology) کی تاریخ

میں

مسلمانوں اور عربوں کا مقام

اس موضوع کا انتخاب۔ جس سے آپ لوگوں کی اکثریت کو واسطہ نہ رہا ہوگا۔ میں نے اس پر یہ کیا ہے کہ یہ ایک ایسی حقیقی مثال سمجھی جاتی ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ تاریخِ علوم کے بارے میں، خصوصاً مسلمانوں کے حصے سے متعلق، دورِ حاضر کی آراء اپنی برحقیت نہیں ہیں، نیز یہ کہ اس علمی ورثے کی تحقیق پر توجہ دینا ہی وہ واحد طریقہ ہے جس سے ان آراء کو اسلامی علوم کے حق میں ہموار کیا جاسکتا ہے۔

یہ موضوع معمولی سے معمولی مطالعے اور توجہ سے بھی محروم رہا ہے اور اس میدان میں جو کتابیں تالیف ہوئی تھیں، انہیں فلکیات کی کتابوں کے ذیل میں رکھ دیا گیا ہے۔ اس علم کے مؤرخین نے اس کے الگ الگ موضوعات پر، نیز اس کی عمومی تاریخ پر متعدد تحقیقات کی ہیں۔ عموماً وہ آثارِ چھٹی صدی قبل مسیح سے لے کر ظہورِ اسلام تک کے علمائے یونان کے کام سے کرتے ہیں اور پھر اگلے مرحلے کے بارے میں، تیرہویں صدی عیسوی کے اختتام، یعنی اس دور کے اوائل تک کے لیے سکوت اختیار کر لیتے ہیں جسے وہ احیائے علوم کا دور قرار دیتے ہیں۔

دورِ حاضر میں، کچھ ہی عرصہ قبل، بعض علماء کو جب رسائلِ اخوان الصفاء کا جرمن ترجمہ پڑھنے کا موقع ملا تو انہوں نے یہ رائے قائم کی کہ ان رسائل میں ایک فصل فضائے آسمانی میں واقع

ہونے والے بعض امور سے متعلق ہے۔ اسی طرح معروف عالم ویدیمان جس کی ساری علمی زندگی تاریخِ علوم میں مسلمانوں کا مقام و وضع کرنے کی کوشش میں بسر ہوئی، نے بھی ایک مختصر مقالہ لکھا ہے جو آثارِ علویہ پر ان بحثوں سے متعلق ہے جو لیرونی کی کتاب الآثار الباقیة عن القرون الخالیة میں اس کی نظر سے گزریں، تاہم یہ سب چیزیں آثارِ علویہ کی تاریخ میں مسلمان علماء کی مساعی کے سلسلے میں کوئی قابل ذکر تصور نہیں کرنے کے لیے کافی نہ تھیں۔

جہاں تک آثارِ علویہ کی اصطلاح کا حلق ہے، سو یہ Meteorology کی عربی صورت ہے جس کا مفہوم ہے وہ اشیاء یا تغیرات جن کی نمود زمین سے اوپر اوپر ہوتی ہے۔ اس اصطلاح کا آغاز چوتھی صدی قبل مسیح میں ہوا۔ یہ بات سب کو معلوم ہے کہ فلاسفہ یونان فضائے آسمانی میں وقوع پذیر ہونے والے مظاہر کی توضیح میں دلچسپی لیا کرتے تھے، چنانچہ انھوں نے ان کی مختلف توجیہات پیش کی ہیں۔ یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ یونانیوں نے دیگر اقوام، خصوصاً اہل بابل سے کس حد تک استفادہ کیا، مگر اتنا ثابت ہے کہ قدیم ہی سے ان کی رسائی اہل بابل و مصر سے منقوش بعض جغرافیائی جائزوں تک رہی جن میں کچھ سادہ سی فضائی معصومات بھی شامل تھیں۔

یونانیوں کے ہاں اس موضوع پر پہلی مفصل کتاب، ارسطو کی کتاب الآثار العلویة () ہے۔ اس میں اس نے متقدمین کے افکار کی جمع و ترتیب کی ہے۔ یہ امر لائق توجہ ہے کہ باعتبار اہمیت متقدمین کے افکار کی درجہ بندی کرتے ہوئے ارسطو کی رائے اکثر صاحب نہیں ہے۔ مؤرخینِ علوم کے ہاں یہ رائے غالب رہی ہے کہ آثارِ علویہ کا علم، ارسطو کے شاگرد تھیوفراستس (Theophrastos) کے ہاں ایک اہم مرحلے میں داخل ہوا۔ اس قیاس کی اساس عربی زبان میں ہم تک پہنچنے والے بعض نثر پاروں کی تاویل پر تھی، کیونکہ یونانی اصل تو صنائع ہو چکی تھی، عربی اور سریانی میں دریافت ہونے والے کچھ نکتوں پر تحقیق کی گئی اور بعض علماء نے ان سے بعض نتائج اخذ کیے۔

چار برس ہوئے رام پور (ہندوستان) میں [اس کتاب کے] عربی ترجمے کا دھندل نسخہ

میرے ہاتھ لگا۔ میں نے یہ دیکھنے کے لیے اس کا مطالعہ کیا کہ آثار علویہ کی تاریخ میں تھیوفراستس کی حیثیت سے متفق جو قیاس آریاں کی گئیں، وہ کہاں تک درست ہیں۔ کھلا یہ کہ اس میدان میں بہت مبالغے سے کام لیا گیا ہے، نیز یہ کہ میر کا کتاب بعض عجیب و غریب توجیہات و آراء کا جواز۔۔۔ بشمول ان آراء کے جو خود تھیوفراستس نے پیش کی ہیں، محض اس مفروضے پر فراہم کرنے کی کوشش میں حق بجانب نہیں کہ دراصل یہ عرب مترجم کی کوتاہی فہم کا نتیجہ ہیں جس نے، بقول موصوف کتاب کو اچھی طرح سمجھے بغیر ہی، اس کی تلخیص کر ڈالی ہے۔

رہی مسلمان علماء کی حیثیت، سو اس کو کا حق معلوم کرنا ہی ممکن نہیں رہا، کیونکہ اس میدان میں ان کی زیادہ تر اہم کتب ضائع ہو چکی ہیں، مثلاً الکندی، بن الہشام اور بیرونی کی وہ کتابیں جن میں اس علم کے پیچیدہ مسائل پر بھرپور بحث کی گئی تھی۔ چنانچہ ہم مجبور ہیں کہ اپنے اس خطبے میں ان مخصوص رسائل پر، جن کا موضوع آثار علویہ کے تحت تحت مسائل ہیں، نیز مسلمان سائنسدان فلسفیوں کی ان آراء پر منحصر کریں جو ان کی کتابوں میں بالواسطہ آگئی ہیں۔

مسلمانوں کے ہاں آثار علویہ کی تحقیق کے سلسلے میں ایک اہم دسویں الکندی کے رسائل ہیں۔ آثار علویہ پر الکندی کی اہم ترین عطا "قانون انبساط احجام" (جسم میں پھیلاؤ کا قانون) ہے جس کی بنیاد پر، سے پہلا عالم قرار دیا جاسکتا ہے جس نے اس علم کو اس قانون کی اساس فراہم کی، جبکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ارسطو اور اس سے قبل اور اس کے بعد کے لوگوں کے ہاں علم آثار علویہ کی اساس زمین سے اوپر سورج کے اثر سے دو قسم کے بخارات، یعنی تر بخارات اور خشک بخارات کے جدا ہونے کے تصور پر قائم تھی۔ (۲) تر بخارات بارش، برف اور ابلوں وغیرہ کا مادہ تھے، جبکہ خشک بخارات ہواؤں کا مادہ تھے۔

الکندی نے فضائی احوال کی تشکیل کے ضمن میں "قانون انبساط احجام" کو بنیادی اصول کی حیثیت دی بنا بریں وہ ہمیں اس میدان میں حدید نظریات کا پیش رو نظر آتا ہے۔ اپنے مخصوص اسلوب میں وہ اس قانون کو ان الفاظ میں پیش کرتا ہے (۳)

ہر جسم جو ٹھنڈا ہوتا ہے، وہ سکڑ جاتا ہے اور ٹھنڈا ہونے سے قبل جتنی جگہ گھیرتا تھا، اس سے کم اسے درکار ہوتی ہے۔ اور ہر جسم جو گرم ہوتا ہے، وہ پھیلتا ہے اور گرم ہونے سے قبل جتنی جگہ گھیرتا تھا، اس سے زیادہ اسے درکار ہوتی ہے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ، لکندی نے نہ صرف ”قانون انبساط“ کو علم آثار علویہ کی اساس بنایا، بلکہ اس قانون کی اولیں جامع و مختصر تعریف بھی دہی ہے جو اس نے فراہم کی۔ اگرچہ اس قانون کا علم علمائے یونان کو بھی تھا، جیسے کہ ہم بیٹاس کی کتاب علل الانبياء أو سر الخلیقة (۳) میں دیکھتے ہیں، جس کی تالیف اسلام سے فوراً پہلے کی چند صدیوں کے دوران میں ہوئی۔ بیٹاس کی کتاب میں ”قانون انبساط“ کی تعریف لکندی کی جامع و مختصر تعریف سے مختلف انداز میں یوں آئی ہے ”برودت کے خواص میں سکڑنا اور جہتا ہے در حرارت کے خواص میں پکھلنا اور پھیلنا“۔

اسی قانون کی بنیاد پر لکندی بارش کے عمل کی توجیہ میں ارسطو سے مختلف بات کہتا ہے۔ ارسطو کا موقف یہ ہے کہ بارش ہونے کا سبب مرطوب بخارات کا برودت سے اتصال ہے۔ (۵) بارش ہونے کی یہ وضاحت اصولاً درست ہے، لیکن ارسطو یہ نہیں بتاتا کہ جب مرطوب بخارات ٹھنڈے ہوتے ہیں تو ٹھنڈکا ان پر کیا اثر ہوتا ہے، جب کہ لکندی بارش کے عمل کی آخری علت تک پہنچتا ہے، یعنی بخارات کے حجم کا سکڑنا جو درجہ حرارت میں تبدیلی سے واقع ہوتا ہے۔ اس طرح اس کی توجیہ مکمل طور پر درجہ پید کی توجیہ سے آتی ہے۔

لکندی اور ارسطو کے مابین جو بڑا فرق ہے وہ ہواؤں کے چلنے کے سلسلے میں دونوں کے نظریات سے واضح ہو جاتا ہے۔ ارسطو کے نزدیک ہواؤں کا مادہ خشک بخارات ہیں، جب کہ لکندی کی نظر میں چلتی ہواؤں کا، وہ ہوائے محض ہی ہے۔ (۶) ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ہواؤں کے چلنے کی جو توضیح ارسطو نے پیش کی ہے وہ آپ کے سامنے بیان کر دوں تاکہ لکندی کے نظریات کی اہمیت کھل کر سامنے آ سکے۔ ارسطو نے ہواؤں کو دو قسموں میں تقسیم کیا ہے عمودی ہوائیں اور افقی ہوائیں۔ اول انڈ کر اس کے خیال میں خشک بخارات کے اٹھنے اور بلندی پر جا کر

سر دی سے نکلنے کے سبب پیدا ہوتی ہیں جس کے نتیجے میں یہ بخارات زمین کی طرف لوٹ آتے ہیں اور یہ حرکت عمودی ہواؤں کو جنم دیتی ہے۔ افقی ہوائیں اس کی رائے کے مطابق، کرۂ ارض کے گرد موجود طبقہ ہوائی کی حرکت سے عبارت ہیں جو لگب لگائی کے ساتھ کئی حرکت کی تابع ہیں۔ یہ عجیب و غریب تصور بہت بڑے تضادات پر مشتمل ہے۔ ایک محقق نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ "ارسطو خود بھی نہیں سمجھ سکا کہ اس نے یہاں کیا کہا ہے۔"

آئیے اب دیکھیں کہ الگندی ہواؤں کے چلنے کی کیا توجیہ کرتا ہے۔

جب سورج شمالی جھکاؤ میں ہوتا ہے تو شمالی جانب کے مقامات گرم ہو جاتے ہیں اور جنوبی جانب کے مقامات سرد ہو جاتے ہیں۔ نتیجتاً شمال ہوا اپنی حرارت کے باعث بھٹکتی اور جنوب کی سمت رواں ہوتی ہے، کیونکہ جنوبی ہوا سرد ہونے کے باعث سکڑ چکی ہوتی ہے۔ یہی سبب ہے کہ موسم گرما کی اکثر ہوائیں شمالی اور موسم سرما کی اکثر ہوائیں جنوبی ہوتی ہیں۔ جزو ان صورتوں کے جو زیریں (یعنی زمینی) اسباب سے پیش آتی ہیں، مثلاً ندی نالوں کا سہاؤ، عارضی طغیانیوں، تھمے ہوئے پانی اور چوٹیوں کی بلندی کہ یہ اور ایسے ہی دیگر اسباب ایسی وجوہ پیدا کرتے ہیں جن سے بخارات کا بہاؤ مختلف سمت اختیار کر لیتا ہے اور نتیجتاً مقامات کی بلندی کے اعتبار سے مختلف قسم کی ہوائیں رونما ہوتی ہیں۔

الگندی کا یہ نظریہ مکمل طور پر اس جدید نظریے سے ہم آہنگ ہے جو اٹھارویں صدی عیسوی میں جارج ہیڈلے (George Hadley) اور ایمانوئل کانت (Immanuel Kant) سے منسوب کیا جاتا ہے۔

"قانون انبساط احجام" ہی کی بنیاد پر الگندی اور بھی کئی فضائی تشکیلات کی وضاحت کے سلسلے میں ارسطو سے اختلاف رکھتا ہے، مثلاً برف اور اولوں کا وجود میں آنا۔ میں یہاں اس کی تفصیل میں جانے کی گنجائش نہیں پاتا، مگر من سب خیال کرتا ہوں کہ فضا میں بخارات کے بلند ہونے کی حدود کے سلسلے میں ارسطو کی رائے پر الگندی کی تنقید کا ذکر کرتا چوں۔ ارسطو کا خیال تھا کہ

طبعہ ہوا کی لمبائی سولہ (سٹاڈیون) یعنی تقریباً تین ہزار دو سو میٹر سے زائد نہیں ہوتی۔ اس پر الکنڈی یوں تبصرہ کرتا ہے:

”فلسفہ“ (ارسطو) کو کیوں کر علم ہوا کہ روئے زمین سے بخارات کا ارتداع سورہ سٹاڈیا سے زائد نہیں ہوتا، نیز یہ کہ روئے زمین اور اس قریب ترین مقام کے درمیان جہاں بخارات منجمد ہو کر بادل کی صورت اختیار کر لیتے ہیں، کس قدر فاصلہ ہے۔

رسطو کی آراء پر نافذانہ بحث کے بعد وہ کہتا ہے

جو کچھ ہم نے عرض کیا، اس سے واضح ہو گیا کہ اس حد کا معین اندازہ نہیں، جہاں پہنچنے پر بخارات کثیف ہو کر پانی بن جاتے ہیں۔۔۔ بسا اوقات اس کے زمین سے قریب یا بلندی کے اعتبار سے کچھ زیریں عوامل رونما ہوتے ہیں، چنانچہ وہ مقامات جہاں سربفلک پہاڑ ہوتے ہیں، بلند بخارات کو گردش کی حرکت کا اثر قبول کرنے سے باز رکھتے ہیں۔۔۔ الخ

آثار رطلویہ پر الکنڈی کے ہاں جو اہم نکات ملتے ہیں، ان میں سے ایک وہ رائے ہے جو اس نے فضا میں نظر آئے والے جو ردی رنگ کا سبب متعین کرنے کے سلسلے میں پیش کی۔ اس موضوع کی تاریخ پر ہمارے علم کے مطابق الکنڈی ہی وہ پہلا شخص ہے جس نے یہ رائے قائم کی کہ آسمان کا رنگ دراصل لا جو ردی نہیں۔ چنانچہ وہ کہتا ہے۔

فضہ جو زمین کا احاطہ کیے ہوئے ہے، وثر پذیر ہو کر ایک ہلکی سی روشنی دینے لگتی ہے جس کا سبب وہ زمینی ناری اجزاء ہیں جو اُس حرارت کے باعث منتشر ہو جاتے ہیں جسے انہوں نے زمین سے انعکاس شعاع کے سبب قبول کیا ہوتا ہے۔ (چنانچہ) ہمارے سروں پر جو تاریک فضا ہے، وہ ضیائے ارضی اور ضیائے کوکبی کے اخراج سے تاریکی ور، جائے کے بین بین ایک رنگ میں نظر آنے لگتی ہے اور وہی یہ لا جو ردی رنگ ہے۔

تاہم سائنس کی تاریخ میں یہ مذکور ہے کہ، ٹلی کے لیونارڈو داوینچی اور جرمن شاعر گوٹے دہ در شخص تھے جنہیں پہلے یہ توجیہ سوجھی، لیکن جب ہم الکنڈی کی وضاحت اور اس کی توجیہ کا

موازنہ دونوں کی آراء سے کرتے ہیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ اگندی کی رائے، جو سائنسی علم رکھتا ہے، ان دونوں سے زیادہ دقیق ہے جن میں سے ایک نے تو مصور کی نگاہ سے اس مظہر کو بیان کیا اور دوسرے نے شاعر کی نگاہ سے۔ ان تینوں میں، جنہوں نے اس مظہر کی توجیہ پیش کی، صرف اگندی ہی ایسا ہے جس نے اس کے مقداری پہلو پر نظر ڈال دیا۔ اس کے قائم کی کہ درمیانی فاصلہ کی مقدار کثافت لا جو ردی رنگ کے مدارج پر اثر انداز ہوتی ہے۔ اس مقداری مشاہدے سے پہلی بار بروکے (Brucke) نامی عالم نے، انیسویں صدی عیسوی کے اواخر میں استفادہ کیا۔

اگندی کا ایک مستقل رسالہ مدوجزر کے موضوع پر بھی ہے جو انیسویں صدی عیسوی سے پہلے کے دور میں مدوجزر کے مظہر کی سب سے بھرپور اور سب سے مکمل تصویر پیش کرتا ہے۔

اس مظہر کی وضاحت کی تاریخ میں ہم یہ سنتے ہیں کہ راتھوستینز (Arauthostenes) یونانی اور سلیکوس (Seleukos) بابلی نے دوسری و تیسری صدی عیسوی میں یہ رائے قائم کی کہ مدوجزر کا کسی نہ کسی شکل میں چاند کی حرکات سے تعلق ہے، تاہم یہ دونوں اس مظہر کی توجیہ نہ کر سکے اور انہوں نے یہ گمان قائم کر لیا کہ جب کبھی چاند سمندر کے پاس سے گزرتا ہے، سمندرجیون کی طرح سانس لیتا ہے۔

جہاں تک اگندی کا تعلق ہے، مدوجزر کی تقسام سے واقف ہے ورنہ اس طرح بیان کرتا ہے جس طرح وہ آج ہماری موجودہ صدی میں معروف ہیں، تاہم اسے یہ علم نہیں کہ اصل سبب چاند کی کشش ہے۔ شاید، ”قانون انبساط احجام“ کے زیر اثر ہونے کے باعث اس نے یہ توجیہ قائم کی کہ چاند فضائے زمین سے گزرتے وقت حرارت پیدا کرتا ہے جو حرارت شمسی کے علاوہ ہوتی ہے۔ اسی حرارت سے ہوا کا حجم پھیلتا ہے اور نتیجتاً سمندر کا حجم جس کے پاس سے چاند گزرتا ہے، بھی پھیل جاتا ہے۔

یہ بات مجھ پر واضح ہو چکی ہے کہ تیرہویں صدی عیسوی کے لاطینی عالم رابرٹس گروسٹیسٹ نے اگندی کی کتاب دیکھی تھی اور اس سے وسیع پیمانے پر استفادہ کیا تھا۔ گروسٹیسٹ کے رسالے ہی کو

مدد جزر کے مظہر کا اولین مفصل علمی بیان شامیہ کیا جاتا ہے۔ میرا خیال ہے کہ الکندی کی توجیہ کردہ سسٹم پر واضح نہیں ہو سکی، چنانچہ اس نے اسے ایک عجیب و غریب انداز میں سمجھا (دیکھیے میری کتاب تاریخ التراث العربی کی ساتویں جلد)۔

مسلمان علماء نے چاند کی کشش کے سبب سے مدد جزر کی توجیہ تک فوراً بعد کی صدیوں میں رسائی پائی، چنانچہ ایک گمنام مؤلف کا ایک رسالہ ہم تک پہنچا ہے جو مختلف آراء کے ساتھ ساتھ ان لوگوں کی رائے بھی پیش کرتا ہے جو چاند کی کشش کی بنیاد پر اس کی توجیہ کرتے ہیں۔ امکان یہ ہے کہ یہ رسالہ پانچویں صدی ہجری میں تالیف ہوا ہو۔ اس میں مؤلف نے کرۂ ارض پر مدد جزر کے اہم مقامات کے نقشے بھی بنائے ہیں۔

یہاں میرے لیے یہ ممکن نہیں کہ آثار علویہ کے میدان میں مسئلہ نور نے جن جن نتائج تک رسائی حاصل کی سب کو بیان کر دوں، تاہم الکندی کے بعد کے بعض اہم نتائج کی طرف اشارے پر اکتفا کرتا ہوں۔

قابل ذکر امور میں سے ایک یہ ہے کہ انیسویں صدی جو چوتھی صدی ہجری کے اوائل میں ہو گزرا ہے، پہلی بار، دلوں اور بخارات کی بلندی کی پیمائش کے لیے آلات وضع کرتا ہے اور یہ آثار علویہ کی تاریخ میں ایک نیا مرحلہ ہے۔ چوتھی صدی ہی کے اواخر میں ابوہل الکلبی یہ حساب لگانے کی کوشش کرتا ہے کہ شہا یہ کن کن فاصلوں پر ہیں اور اس نوع کی تحقیق فضائی امور سے متعلق ہی تصور ہوتی تھی۔

تاہم آثار علویہ کی تاریخ میں عربی کی اہم ترین کتاب، ابراہیم بن سنان بن ثابت بن قرۃ کی کتاب الابامة عن الطريقة المتعارفة (۷) ہے۔ اس کی وفات چوتھی صدی ہجری کے اواسط میں ہوئی، جبکہ اس کی عمر بھی چالیس برس کی بھی نہ تھی۔ ریاضی اور فلکیات کے میدان میں اس نے حیرت انگیز ذریعہ فیتیں کیں۔ اٹھارہ برس کی عمر ہی میں اس نے تصنیف و تالیف کا آغاز کر دیا تھا۔ سورج کی حرکات پر اس کی کتاب کا مطالعہ کرتے ہوئے اچانک مجھے اس کتاب [الابامة] کی

اہمیت کا احساس ہوا، کیونکہ اس میں آثار علویہ پر ارسطو کی کتاب پر تنقید کی گئی ہے۔ رستو پر اس کی تنقید کے بعض اقتباسات دیکھ لینے کے بعد میں اس کی اس کتاب کو عربی اسلامی ورثے کی اہم ترین گم گشتہ کڑیوں میں شمار کرتا ہوں۔ سب سے پہلے اس شدید تنقید کا ذکر من سب ہوگا جو اس نے پیروان ارسطو پر ان الفاظ میں کی ہے، (۸)

ان لوگوں کی مصیبت یہ ہے کہ یہ ارسطو کی تمام تر آراء کے دفاغ میں افراد سے کام لیتے ہیں اور یہ سمجھتے ہیں کہ ان میں لغزش کا وجود ممکن نہیں، حالانکہ انھیں علم ہے کہ ارسطو مجتہد ضرور تھا، معصوم نہ تھا، اور اجتہاد میں خواہ کتنی ہی عرق ریزی کیوں نہ کی جائے، بہر حال لغزش کا اندیشہ باقی رہتا ہے۔ یہ وہ مقام ہے جہاں ان کی ہٹ دھرمی (۹) سے شکایت پیدا ہوتی ہے اور ان کے طور طریقے پر انسوس ہوتا ہے، جیسی وہ اسے اپنے لیے درست سمجھتے ہیں کہ ارسطو کی کتاب الآثار العلویہ کی تمام وکمل پیروی کرتے رہیں۔

ارسطو کی کتاب پر اس کی تنقیدات میں سے صرف تین ہم تک پہنچی ہیں۔

۱۔ پہلی بات جسے وہ سخت غلطی قرار دیتا ہے، ارسطو کی یہ رائے ہے کہ خط سرطان سے نیچے بادی ختم ہو جاتی ہے اور اس سے آگے جنوب کی سمت اس کا وجود ممکن نہیں، (۱۰) کیونکہ اس کے خیال کے مطابق شمال اور مغرب کی طرف سایہ نہیں پایا جاتا۔

۲۔ دوسری بات پہاڑوں کی فضا میں بخارات کے وجود کی حدود سے متعلق ارسطو کی رائے ہے۔ (۱۱) اس سلسلے میں وہ [ابراہیم بن سنان] کہتا ہے (۱۲)

ارسطو کا خیال ہے کہ بحارات کوہ قاقوس (Caucasus) تک بلند نہیں ہوتے اور ہوائیں وہاں تک نہیں پہنچتی ہیں۔ اس پر اس کا استدلال یہ ہے کہ وہ لکیریں اور ہند سے جو قربانیوں اور ذبیحوں کی راکھ پر بنائے جاتے ہیں، جوں کے توں باقی رہتے ہیں۔ نہ ہوائیں انھیں مٹاتی ہیں نہ بارش ختم کرتی ہے، [تاہم اس نے ہوا کی تاریکی کا کوئی ذکر نہیں کیا] (۱۳) حالانکہ اگر ایسا ہوتا تو اس پہاڑ پر چلنے کا راستہ ہی نہ سوچھتا اور نہ وہ سب کام ممکن رہتے جو وہ

اپنی قدیم جاہلیت کے دور میں وہاں جا کر انجام دیتے تھے، پھر وہ اس تاریکی (۱۳) کا بیان بھی ضرور کیا کرتے، کیونکہ یہ باقی باتوں سے بڑھ کر اچھنبے کی چیز تھی، بلکہ اس سے متعلق ایسی اسطیر گھڑ لیتے جو قربانی کے جانور لے کر اس پہاڑ پر جانے والوں اور پھر وہیسی پران سے [دہاں کے احوال] سننے والوں کے عقائد کو تقویت پہنچا تیں۔

۳- تیسری بات جو میرے خیال میں اس کا سب سے اہم اعتراض ہے، اس اصول کے رد میں ہے جس پر یونانی اور بہت سے مسلمان علماء، بھی نہ صرف آثارِ علویہ کے میدان میں، بلکہ طبیعیات کے سلسلے میں بھی یقین رکھتے تھے۔ یہ اصول اہل یونان کے ہاں (Antiperistasis) کہلاتا تھا (۱۵)۔ الکندی کے اشفا میں یہ اصول ”متضاد عوال، مثلاً ظاہر و باطن کی کیفیات کی تقسیم“ سے عبارت ہے۔ مراد یہ ہے کہ حرارت اپنے آپ کو آس پاس کی برودت کے مقابلے میں سمیٹ کر رکھتی ہے اور اس کے اثر سے خود کو گھٹنے نہیں دیتی وراسی طرح بالعکس۔ ارسطو بہت سے فضائی مظاہر کی توجیہ اسی اصول کی بنیاد پر کرتا ہے۔ اس کی ایک مثال یہ ہے کہ ارسطو کی رائے میں موسم گرما کی بارش گرم بخارات کے اس برودت سے ٹکرانے کا نتیجہ ہوتی ہے جو گرم ہوا میں محبوس ہوتی ہے۔ الکندی اور جنس دوسرے مسلمان علماء، مثلاً ابن العمید اسی فضائی مظہر کی توجیہ یوں کرتے ہیں کہ گرم بخارات فضا میں سرد ہوا سے ٹکراتے ہیں جس کے نتیجے میں گرم بخارات کا حجم سکڑ جاتا ہے اور یہی توجیہ وہ اس سلسلے میں پیش کرتے تھے کہ موسم گرما میں مصر اور جزیرہ عرب میں بارش کم کیوں ہوتی ہے اور ہندوستان میں زیادہ کیوں ہوتی ہے۔ یہاں یہ عرض کر دینا مناسب ہوگا کہ ہندوستان میں موسم گرما کی بارش کی جو توجیہ ابن العمید نے بیان کی ہے وہ موجودہ دور کی توجیہ سے کمال مطابقت رکھتی ہے، اور وہ یہ کہ اس کا سبب بحر ہند سے آنے والے بخارات کی کثرت کا اس شہابی ہوا سے ٹکرنا ہے جو سورج کے ثقلی بھکاز کے باعث پھیل کر ادھر آ رہی ہوتی ہے۔

یہ اصول جو الانسراب (تہہ خانوں کی فضا) کے عنوان سے چوتھی صدی ہجری میں علماء کے ہاں موضوع اختلاف بنا رہا۔ ہم دیکھتے ہی کہ ابن ہیم بن سنان، ارسطو کے اصول کو تجربے کی

بنیاد پر یوں رد کرتا ہے (۱۶)

(۱۷) اور میں نے دو مساوی اور باہم مشابہ برتنوں میں اس حد تک ٹھنڈے اور گرم سا رہ پانی کی، یکساں مقدار ڈالی جسے چھونے سے تکلیف محسوس نہ ہو۔ پھر دونوں کو بیک وقت خشک (۱۸) ہوا کے سامنے رکھا، سو ٹھنڈے پانی کی سطح جم گئی، جب کہ گرم پانی میں ہنوز گرمی کی کچھ رقی باقی تھی۔ میں نے اس تجربے کو دہرایا اور گرم پانی کو خوب کھول لیا۔ (۱۹) نتیجتاً ٹھنڈا پانی جم گیا، جب کہ گرم پانی ہنوز پہلے تجربے والے درجہ حرارت تک بھی نہیں آیا تھا۔

علاوہ ازیں تہہ خانوں کی فضا کے بارے میں ان کی یہ رائے ہے کہ وہ موسم گرما کی نسبت موسم سرما میں زیادہ گرم ہوتی ہے، نیز بالعکس، حادثہ دونوں موسموں میں سور یا پگھلی ہوئی چربی کے وہاں کی فضا میں جم جانے کی مدت کا تجربہ اور پھر اس بات کا ریکارڈ کہ جسم سے متصل ہوا (۲۰) کی وہ کم سے کم مقدار کیا ہے جس سے دونوں (۲۱) موسموں میں وہاں پر جسم موسم کی شدت سے ہر محفوظ رہ سکے، ان کی رائے کو غلط ثابت کرتا ہے، ورا سی رائے کی تصدیق کرتا ہے کہ گرمی اور سردی ہوا کو لاحق ہونے والی دو کیفیتیں ہیں۔ نیز یہ کہ ہوا کا جو حصہ زمین کی بیرونی سطح سے متصل ہوتا ہے، وہ ان دونوں کیفیتوں سے زیادہ متاثر ہوتا ہے بہ نسبت اس حصے کے جو سطح زمین سے دور ہوتا ہے۔ مجھے یاد پڑتا ہے کہ ارسطو کے معتقدین میں سے ایک فاضل شخص نے مجھے سے کہا: ”اگر اسے درست مان لیا جائے تو کیا (۲۲) ہمارے تمام علوم طبیعیات ناقص نہ قرار پائیں گے؟“ میں نے ان سے عرض کیا کہ اگر ناقص ٹھہریں گے تو وہ اصول شہریں گے، جن پر تم نے عمارت اٹھائی ہے اور جو چیز حقیقت پر مبنی نہیں، اس کے علم کو ”علم“ کہنا ہی درست نہیں۔

مندرجہ بالا بحث کے تسلسل میں میں یہاں ایک شعاعی مسئلے کا بھی ذکر کرنا چاہوں گا جو آثار علویہ کے دائرے میں زیر بحث آتا رہا ہے، یعنی روشنی کی رفتار کا مسئلہ۔ علمائے یونان آسمانی بجلی اور گرج کی رفتار پر بحث کیا کرتے تھے اور اس ضمن میں بار بار یہ کہتے تھے کہ روشنی کے محسوس ہونے میں وقت صرف نہیں ہوتا، جبکہ آواز کے محسوس ہونے میں وقت لگتا ہے۔ مسلمان علماء بھی جن میں

ابن مین بھی شامل ہے، اسی رائے کے قائل تھے، لیکن ابن ابیثم نے پہلی بار یہ لکھا کہ روشنی کی رفتار بھی محدود ہے اور اسے ”بے زمان“ قرار نہیں دیا جاسکتا۔

آخر میں اس اہم توضیح کا ذکر کرنا چاہوں گا جو مسلمان علماء نے ہالے اور قوس قزح کے پیدا ہونے کی توجیہ میں پیش کی۔ اس ضمن میں انھوں نے حیران کن نتائج تک رسائی حاصل کی۔ یہاں ان کی تفصیل میں جانا ممکن نہ ہوگا، صرف اجمالاً ان کا ذکر کروں گا۔ ان کی دریافتوں کی اہمیت کو سمجھنے کے لیے ضروری ہوگا کہ ہم یہ بھی جانتے ہوں کہ یونانیوں، بالخصوص رسطو اور اس کے شاگرد تھیوفرسٹس کے تصورات کیا تھے۔ ان کے ہاں نقطہ آغاز یہ تھا کہ آنکھ سے نکلنے والی بھری شعاع بادوں تک اور پھر منعکس ہو کر چاند اور سورج تک پہنچتی ہے، گویا اس مسکے کی وضاحت میں ارسطو، صاف طور پر یہ کہتا تھا کہ باد کا زمین سے فاصلہ تنہا ہی ہے جتنا چاند و سورج سے ہے۔ ۲۳ ہالے بننے کے سلسلے میں تھیوفرسٹس کا تصور یہ تھا کہ چاند، اپنی روشنی کی موجوں، نیز اپنے گرد موجود بادل اور کبر کے ساتھ دور ہٹ جاتا ہے۔

چوتھی صدی ہجری کے آخر میں مسلمان علماء نے یہ سمجھ لیا کہ چیزوں کا نظر آنا ان چیزوں سے آنے والی شعاع کے آنکھ میں داخل ہونے کے سبب سے ہوتا ہے اور سی اس کے پرود ہالے و قوس قزح کے پیدا ہونے کو زیر بحث لے گئے تھے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ان کی توصیحات کا ارتقاء بالآخر ساتویں صدی ہجری کے کمال امین افارسی کی شخصیت میں اس صحیح حل تک پہنچ گیا جو فرانسیسی عالم ذیکارٹ کے ہاں سترہویں صدی عیسوی میں نظر آتا ہے، یعنی یہ کہ قوس قزح نضائے آسمانی میں موجود قطروں میں شعاع کے یک یا دو بار ٹوٹنے کا نتیجہ ہے اور رنگ اس شکست شعاع کے زاویوں کے اختلاف سے پیدا ہوتے ہیں۔

حوشی

[نوٹ یہ تمام حواشی مترجم کی طرف سے ہیں۔]

۱۔ رستو کی یہ کتاب چار مختصر حصوں میں منقسم ہے۔ تعارف کے لیے دیکھیے، Sarton, George,

Introduction to the History of Science, Washington, 1950-53.

1333 میں "Meteorology" کے عنوان سے۔ اس کے مکمل انگریزی ترجمے کے لیے

دیکھیے *Great Books of the Western World*, (Britannica Great

Books), Chief Ed. Hutchins R M, Encyc. Brit. Inc

1952, 8.445-494 (tr by E W Webster)

نوٹ

آئندہ حواشی میں اس انگریزی ترجمے کے حوالے کے لیے صرف — "ارسطو" *"Meteorology"* — استعمال ہوگا۔

۲۔ دیکھیے ارسطو، *Meteorology*، ص ۱۲۳

۳۔ خطبے میں اقتباسات کے حوالے مہیا نہیں کیے گئے اور الکندی کے سلسلے میں دو کتاب کا نام بھی مذکور نہیں، لہذا اصل تک رسائی ہمارے لیے ممکن نہ ہو سکی۔

۴۔ Appolonius of Tyana سے منسوب کتاب *Book of Causes for Secret of the Creation*

Dictionary of Scientific Biography، دیکھیے

American Council of Learned Societies, New York, 1981,

7.41, 13-407

۵۔ دیکھیے ارسطو، *Meteorology*، ص ۳۵۳

۶۔ چلتی ہوئی ہوا (wind)، ہوائے محض (Air)، اس بحث کے سلسلے میں مدحوظ ہو رستو،

Meteorology، ص ۳۵۵-۳۶۵

۷۔ مطبوعہ حیدرآباد میں "المحرقة" ہے اور فاضل مفتاح نے اس کی اصلاح کی ہے۔ دیکھیے، عبدالمہم بن

سنان، کتاب فی حرکات الشمس، دائرة المعارف العثمانیہ، حیدرآباد دکن ۱۳۶۷ھ/

۱۹۴۸ء، ص ۵۶

نوٹ۔

آئندہ حواشی میں اس کتاب کے حوالے کے لیے صرف حرکات الشمس استعمال ہوگا۔

۸۔ بحوالہ بالا۔ خطبے میں اقتباس کی عبارت کئی جگہ لفظی فرق رکھتی ہے۔

۹۔ بحوالہ بالا۔ مطبوعہ میں وھدا موضع شکایۃ آباء ہم ہے۔ خطبے میں بھی اسی طرح نقل کیا گیا

ہے۔ تاہم ہماری سمجھ میں اس کا کچھ مفہوم نہیں آیا۔ شاید یہ موضوع شکایۃ إبانہم ہوگا جس میں آباء سے مراد "آباء حقیقت" ہے اسی قیاس کے مطابق ترجمہ کیا گیا ہے۔

۱۰۔ بحوالہ بالا، نیز موازنہ کیجیے ارسطو، Meteorology، ص ۴۶۷

۱۱۔ یہاں غالباً فاضل محقق کو غلط فہمی ہوئی ہے، کیونکہ اصل کتاب میں اس مقام پر نہ تو پہڑوں کی فضا

میں بخارات کا مسئلہ زیر بحث ہے، نہ اس سلسلے میں ارسطو کی رائے زیر تنقید ہے۔ تنقید اس رویے پر

ہو رہی ہے کہ ارسطو کے قریبین اس کی اپنی آراء پر بھی اکتفا نہیں کرتے، بلکہ اپنی طرف سے ان

آراء پر مزید قیاسات قائم کر کے انھیں مشاہدے کا قائم مقام تصور کرنے لگتے ہیں۔ اس ضمن میں

احمد بن الطیب السرخسی کی وہ رائے زیر بحث لائی گئی ہے جو انھوں نے اپنی کتاب اذکمان

الفلسفۃ میں بیان کی ہے اور جس کے بموجب بہت زیادہ بلند مقامات پر ہوا کا رنگ سیاہ ہو جاتا

ہے۔ ابن سنان اس پر تنقید کرتے ہوئے کہتا ہے کہ ارسطو کی کتاب الحس والمحسوس

(Sense and the Sensible) میں ہوا کی سیاہی کا جو اشارہ ملتا ہے، سرخسی نے اس پر

مبالغے کی عبارت کھڑی کر دی ہے، حالانکہ وہ پتھروں کا تجربہ و مشاہدہ اس امر کی قطعاً تصدیق نہیں

کرتا۔ اسی سلسلے میں اس نے یہ استدلال پیش کیا ہے کہ جو دارسطو کے نزدیک کوہ قافوس بلند ترین

پہاڑ ہے جس تک، بقول ارسطو بخارات اور ہواؤں کی بھی رسائی نہیں، لیکن اس نے وہاں بھی ہوا

کی سیاہی یا تاریکی کا کوئی ذکر نہیں کیا۔ الغرض ارسطو کا ذکر ضمننا آتا ہے، اصل تنقید سرخسی کی مبالغہ

آرائی پر ہے۔ دیکھیے حرکات الشمس، ص ۵۴-۵۶۔ یہاں یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ ارسطو

کے ہاں جہاں کوہ قافوس کے بلند ترین پہاڑ ہونے کا ذکر ہے وہاں ذبحوں وغیرہ کی راکھ اور اس پر

بنائے جانے والے غوش کا ذکر ہمیں نظر نہیں آیا (دیکھیے ارسطو، Meteorology، ص ۳۵۰)۔

اگرچہ ہواؤں کے ضمن میں ایک اور مقام پر یہ جملہ موجود ہے۔ They do not seem to blow above the level of the highest mountains (Meteology، ص 447)

شاید اس کا سبب یہ ہے کہ ابن سنان (م ۳۲۵، ۴۷-۹۴۶ء) کے سامنے ارسطو کی کتاب کا کوئی قدیم تراور زیادہ مکمل نسخہ تھا۔ مگر مغربی دنیا میں جن مخطوطات سے اس کتاب کا متن معین کیا گیا ہے، ان میں قدیم ترین مخطوطہ ایک نسخہ ہے جس کا تعلق دسویں صدی عیسوی کے ابتدائی زمانے سے ہے۔ (دیکھیے ISIS, III, 1920, p. 278)

- ۱۲- حرکات الشمس، ص ۵۵، یہاں بھی اقتباس کی عبارت اصل سے کامل مطابقت نہیں رکھتی۔
- ۱۳- فاضل محقق نے لم يذكر فيه شيئاً من سواد الهواء کے الفاظ یہاں سے حذف کر دیے ہیں، حالانکہ اس کے بغیر وہ استدلال سمجھ میں آ ہی نہیں سکتا جس کی تلخیص اوپر بیان ہوئی ہے۔ (دیکھیے حواہ بالا)

- ۴- حرکات الشمس (حولہ بالا) میں الظلام ہے درہی بر محل معلوم ہوتا ہے۔ فاضل محقق نے اسے الظلام بنا دیا ہے۔

- ۱۵- دیکھیے Dictionary of Scientific Biography, 9:133, 13:330
- ۱۶- ہماری فہم ناقص کے مطابق یہاں بھی فاضل محقق کو ایک گونہ التباس ہوا ہے، کیونکہ ”گے بیان ہونے والی دو مثالوں میں سے پہلی کا جو الاسراب سے کوئی تعلق نہیں، صرف دوسری اس سے متعلق ہے۔ پہلی مثال اسی رویے کے ضمن میں لائی گئی ہے جس پر تنقید سرخسی کے حواہ سے ہوئی۔ اسی تسلسل میں تبیین ارسطو کا یہ قیاس زیر بحث آیا ہے کہ گرم پانی چونکہ طیف تر ہوتا ہے در اس کے سالموں میں باہمی فاصلہ زیادہ ہو جاتا ہے، اس لیے وہ ٹخنڈے پانی کی نسبت جلد جم جائے گا، کیونکہ ٹخنڈا پانی کثیف ہوتا ہے اور اس کے سالمے ہم پیوستگی کی حالت میں ہوتے ہیں۔ اس کے رد میں ابن سنان نے ٹخنڈے اور گرم پانی پر اپنے تجربے کی تفصیل بیان کی ہے جس کا تہہ خانوں کی فنس سے کوئی تعلق نہیں البتہ دوسرے تجربے جو موسم اور چربی وغیرہ پر کیا گیا، زیر میں درجہ

حرارت سے متعلق ہے اور ایک الگ چیز ہے۔

۱۷- اس اعتبار سے متن (حرکات الشمس، ص ۵۶-۵۷) میں کئی مقامات محل نظر معلوم ہوتے ہیں، اور یہ گمان کرتا ہے کہ شاید ان میں ایڈیٹنگ کی کچھ غلطیاں ہیں، مثلاً ہم اصل منطوقے تک رسائی نہ ہونے کے سبب ہمارے لیے اس سے زیادہ کچھ ممکن نہیں کہ عبارت جس حد تک بھی ہمارے فہم ناقص میں آ سکے، اس کی ترجمانی کر دیں۔

۱۸- حرکات الشمس (ص ۵۷) میں الشاف ہے جس کا کچھ مفہوم سمجھ میں نہیں آتا ممکن ہے کہ یہ الشاف ہو جس سے مراد چوس لینے والی، یعنی حرارت جذب کر لینے والی ہو، خطبے میں اسے الجاف بنا دیا گیا ہے، اور مفہوم کے اعتبار سے یہ بھی الشاف کے قریب قریب ہی ہے۔ چنانچہ اسی کے مطابق ترجمہ کر دیا گیا ہے۔

۱۹- حرکات الشمس اور خطبے دونوں میں اعلیت ہے۔ ہمارے قیاس میں یہ اعلیت ہے۔

۲۰- حرکات الشمس اور خطبے دونوں میں الشاف ہے جو سیاق کلام میں ناقابل فہم معلوم ہوتا ہے۔ ہم نے اسے الشاف تصور کیا ہے۔

۲۱- حرکات الشمس میں مہا ہے۔ خطبے میں بجا طور پر سے مہما بنا دیا گیا ہے۔

۲۲- حرکات الشمس اور خطبے میں لوصح ہذا لا یقص ما معنا من العلوم --- ہے، لیکن سیاق و سباق نیز وزن عبارت کا تقاضا یہ ہے کہ لاکہ لاکہ الاستفہام سمجھا جائے۔

۲۳- موازنہ کیجیے، اصطلاح Meteorology، ص ۷۷

یورپ کی تحریکِ احیاء پر عربی و اسلامی علوم کا اثر

یہ موضوع جو میں آج کے خطبے میں آپ کے سامنے رکھوں گا، بہت سی تحقیقات کا موضوع بن چکا ہے اور اس پر آراء میں زبردست اختلاف پایا جاتا ہے۔ انیسویں صدی عیسوی کے اوائل میں بعض یورپی علماء نے جب مختلف میدانوں میں علوم کی تاریخ قلم بند کرنا شروع کی تو اس موضوع پر توجہ دی عربی و اسلامی علوم کے بارے میں اولین تجربے منفی نوعیت کے تھے۔ یورپی علماء کا یہ دستور رہا ہے کہ وہ انھیں اپنی اپنی زبانوں میں ”عربی علوم“ کے الفاظ سے یاد کرتے ہیں، اور یہ اصطلاح ان کے ہاں آج تک مستعمل ہے، پھر انیسویں صدی کے وسط میں عربی و اسلامی علوم کے بارے میں ایک نئے زاویہ نگاہ کا آغاز ہوا جس میں ان کا دفاع، ان کی اہمیت کا فہم، نیز مغربی دنیا میں جدید علوم کی نشوونما پر ان کے اثر کی قدر و قیمت کا احساس شامل تھا۔ اس طرز فکر کا امام جرمن مستشرق جیکب ریسلے تھا۔ پھر انیسویں صدی کے وسط سے لے کر آج تک بہت سے منصف مزاج علماء نے اس کی حمایت کی۔ ان انصاف پسندوں میں ایک نہایت مشہور شخصیت شہرہ آفاق جرمن ادیب گوٹے کی ہے جس کی طرف سے علوم اسلامیہ کا قابل تعریف دفاع کیا گیا، پھر عربی سے متعلق تحقیقات میں اہل یورپ کے متخصصین نے عربی کی بہت سی علمی کتابوں کی تحقیق، اشاعت، ان کے مشہورات پر بحث، تاریخ علوم میں ان کی اہمیت اور مغربی دنیا پر ان کا اثر بیان کرنے کا کام کیا۔ اس، نق ستائش دفاع اور ان علمی کوششوں کے علی الرغم یہ آواز اتنی قوی ثابت نہ ہو سکی کہ تاریخ علوم کے ماہرین خصوصی کی نگاہ کو اس مقام کی طرف ملتفت کر سکتی جو از روئے

اپنے پیشروؤں یا اپنے علاوہ دوسروں کی مساعی کا اعتراف بھی کریں، کیونکہ تاریخ علوم میں عربی و اسلامی علوم کا مقام دیگر اقوام کے ہاں علوم کے مقام سے — جن کی اہمیت کو تسلیم کیا جا چکا ہے — کسی طرح کم نہیں اور یورپ کی تحریک احیاء کے دور پر عربی و اسلامی علوم کا اثر اس قدر وسیع اور عمیق ہے کہ اس کا تصور کرنا بھی آسان نہیں۔ یہ رائے محض ایک خیال یا تاثر پر مبنی نہیں، بلکہ ان علوم پر تیس برس کے مسلسل مطالعے اور تحقیق کا نتیجہ ہے جن میں میری کوشش یہ بھی رہی ہے کہ مختلف میدانوں میں عربی و اسلامی علوم کے مغرب پر اثرات کے مسئلے کا جائزہ لوں۔

لیکن مؤرخین علوم پر یہ حقائق بیشتر واضح نہیں ہو سکے ورنہ ان کی کتابوں میں ان کے اظہار کے لیے ابھی بہت وقت چاہیے، کیونکہ انہیں کیا پڑی ہے کہ وہ یہ سب مطالعہ خود کریں اور جب علوم کی تاریخ عام پیش کریں تو اس میں اس کا اظہار ہو، چنانچہ جوائیل علم، زبان اور دین کے حوالے سے اس درشتے سے وابستہ ہیں، ان پر اس مسئلے کی وضاحت لازم ہے۔ ضروری سمجھتا ہوں کہ میں اس امر کی طرف بھی اشارہ کرتا چلوں کہ یہ علمی فریضہ ادا کرنے کے لیے ایک طرف عربی دورے سے وسیع اور گہری واقفیت درکار ہے اور دوسری طرف جدید علوم اور فن کے نتائج سے ضروری مناسبت۔ ایک اہم نقطہ جس پر زور دینا ضروری ہے، یہ ہے کہ مسلمان اور عرب علماء کے کاموں پر بنیاد و تحقیق سے مکمل ہونا چاہیے اور یورپ کی تحریک احیاء کے دور پر ان کے اثرات کی بحث بعد میں اٹھائی جائے۔ باخاط و دیگر دوسرا موضوع پہلے پر منحصر ہے، اور یہ فطری فی بات ہے، کیونکہ ہم مسلمان علماء کی تصانیف اور ان کی دریافتوں پر دقیق تحقیقات انجام دیے بغیر تاثر و تاثر کے مسئلے کا جائزہ ہی نہیں لے سکتے۔ ہاں ان تحقیقات کے بعد یہ درست ہوگا کہ ایک طرف ان تصانیف اور دریافتوں کو رکھا جائے اور دوسری طرف وہ چیزیں پیش نظر ہوں جن کے بارے میں یہ تصور کیا جاتا ہے کہ وہ تحریک احیاء کے دور کے یورپی علماء کے ہاں عمومی طور پر معروف تھیں، اور پھر دونوں کا موازنہ کیا جائے۔ مزید براں عرب و اسلامی علوم اور زمانہ تحریک احیاء کے علوم کے نتائج میں ہم ہنگامی اور مشابہت کی صورتیں ثابت کر دینا بھی اس امر کے ثبوت کے لیے کافی نہ ہوگا کہ

جس کا زمانہ بعد کا ہے اس نے لازماً اس سے اخذ کیا ہے جس کا زمانہ قدیم تر ہے، کیونکہ یہاں اس معترضانہ رائے کی گنجائش باقی رہتی ہے کہ تاریخ میں ایک متوازی عمل کا وجود ممکن ہے، یا بغاظ دیگر، یہ کہ مسلمان اور مغربی علماء ایک ہی جیسے نتائج تک ایک دوسرے سے کچھ اخذ کیے بغیر ہی اپنے طور پر پہنچ گئے۔ یہ وضاحت بعض صورتوں میں درست بھی ہو سکتی ہے۔ تاریخ علوم میں اسے بہت برتا گیا ہے۔ یہ استعمال بیشتر تو زیادتی و بے نصافی کا موجب ہوا ہے۔ ہاں! کہیں کہیں صاحب و برحق بھی رہا ہے۔ محقق اگر کوئی نظریہ یا کسی مسئلے کا حل کسی مسلمان عام کے ہاں دریافت کر بھی لے اور یہی نظریہ تاریخ علوم کی کتابوں میں کسی مغربی عام سے منسوب کیا جا چکا ہو تو ضروری نہیں کہ وہ اس عمومی ثابت شدہ حقیقت کا [دوسروں کو بھی] قائل کر سکے جس کی رو سے متقدم لاطینی حلقوں میں سائنس نے عربی و اسلامی علوم سے رقبوں کیا اور مطلقاً اس اثر کے تابع ہوئی۔ نیز کسی حد تک شعر، موسیقی اور فن نے بھی اثر قبول کیا۔ میرا خیال ہے کہ اس اثر کا جائزہ سینے اور اسے واضح کرنے کا مثالی طریقہ وہ ہو گا جس کا اہتمام اسلامی ثقافت سے منسوب ہو گا جو کہ یہ موازنے کا طریقہ ہے۔ وہ اس طرح کہ وہ مسلمان علماء کے نکالے ہوئے نتائج کا موازنہ دسویں صدی عیسوی سے لے کر سولہویں صدی تک کی مغربی دنیا کی کتابوں سے کریں، یعنی علم کی تمام فروع سے متعلق کتابیں جو، طینی، ہسپانوی، اطالوی یا دیگر زبانوں میں لکھی گئیں۔ یہاں میں یہ کہہ گزرنے کی جسارت میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتا کہ نتائج بہت عظیم اور حیرت انگیز ہوں گے۔ یہ رائے محض قیاس نہیں، بلکہ ایک ایسا تصور ہے جس کی تشکیل محققین کے نکالے ہوئے نتائج، نیز اس موازنے کی روشنی میں ہوئی ہے جو دونوں طرف کی کتابوں کے مابین ذاتی طور پر میرے لیے ممکن ہو سکا ہے۔

اب میں اس سلسلے میں ایک عام تصور پیش کرنا چاہوں گا کہ یورپ کی تحریک احیائے علوم پر عربی و اسلامی علوم نے کس حد تک اثر چھوڑا اور اس اثر کی نوعیت کیا تھی۔

مسلمانوں نے پہلی صدی ہجری کے زمانے سے ان علوم کو اخذ کرنا شروع کر دیا تھا جو اسلامی سلطنت کے دائرے میں داخل ہو جانے والی غیر اقوام کے متقدم حلقوں میں معروف تھے۔ ان

کے اولین اساتذہ بھی غیر اقوام کے لوگ تھے۔ مسلمانوں نے ان اقوام کے علوم و معارف کو کسی قسم کی انصاف سے الجھن یا کسی بھی دینی رکاوٹ کے بغیر قبول کیا۔ پہلی صدی ہجری میں فلکیات کا بطلمیوی نظام تک پہنچا۔ اس نظام کے مطابق زمین کی شکل کرور تھی اور یہ بات قبل از اسلام، عربوں کے اس تصور کے خلاف تھی کہ زمین چپٹی ہے اور آسمان اس پر ایک گہبہ کی طرح دھرا ہے۔

انہوں نے بطلمیوس کی پیش کردہ صورت قبول کر لی اور اس میں در دین اور عقیدے میں کوئی تعارض محسوس نہیں کیا۔ اخذ و اکتساب کے اس مرحلے کو مسلمانوں نے نسبتاً مختصر سے وقت میں طے کر لیا، چنانچہ جونہی ہم تیسری صدی ہجری کے اداسط میں پہنچتے ہیں، ہم دیکھتے ہیں کہ مسلمان خالص طبع را دناسنج پیش کرنے کے مرحلے میں داخل ہو چکے ہیں، طبع را دگی کی یہ چھاپ تیزی سے، اور گہرائی تک، تمام علوم میں سرایت کر گئی اور میری رائے میں تسلسل کے ساتھ آٹھویں صدی ہجری تک چلتی رہی، جب کہ، سد می علوم اور ثقافت میں جمود کا آغاز ہوا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ تیسری صدی ہجری کے اداسط میں مسلمان اس قابل ہو گئے کہ اہل یونان، اہل بائل، اہل ہند اور اہل ایران سے جو درت انھیں ملا تھا، اسے ترقی دیں اور اس میں اصلاح کریں۔ نئے قوانین اور نئے طریقوں کو جنم دیں، اپنے تجربات اور پیکسٹوں میں نئے آلات کو استعمال کریں اور نئے علوم وضع کریں جو اگلوں کے علم میں نہ تھے۔

یہ علوم جو اسلامی تمدن کے دائرے میں پھلے پھولے، دیگر قوام کی طرف ان کے منتقل ہونے کا آغاز ہمیں تیسری صدی ہجری کے اواخر میں ملتا ہے، چنانچہ کیمیا، طب اور احکام النجوم کی بعض کتابوں کا سلطنت بیزنطیہ [Byzantine Empire] کے پایہ تخت قسطنطنیہ میں عربی سے یونانی زبان میں ترجمہ کیا گیا، لیکن سلطنت بیزنطیہ کی علمی سطح اس امر کے لیے سازگار نہ تھی کہ یہ ترجمے مضبوط نتائج پیدا کر سکیں۔ اسلامی علوم کے مغربی مسیحی دنیا میں منتقل ہونے کا دوسرا راستہ اندلس سے ہو کر گزرا۔ یہاں باہمی میل جوں کا تسلس پیدا ہوا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ مغرب کی مسیحی دنیا نے مسلمانوں سے علم صرف ترجمے کے ذریعے اخذ نہیں کیا، بلکہ یہ ایک مضبوط اور براہ

راست انسانی رابطے کی صورت تھی۔

عربی سے لاطینی زبان میں قدیم ترین تراجم جوہرے علم میں ہیں، چوتھی صدی ہجری کے نصف ثانی میں کیے گئے۔ ورسب سے قدیم چیز جس کا وہاں ترجمہ ہوا، فلکیات کی ایک کتاب تھی۔ فطری ہی بات ہے کہ اس ابتدائی مرحلے میں ان سے یہ توقع نہیں کی جاسکتی کہ وہ ان کتابوں کا ترجمہ کر لیں جن کی نوعیت نظری تھی اور جو پیچیدہ مسائل پر مشتمل تھیں، چنانچہ ان کے قدیم ترین ترجمہ اسطراب اور عملی ہندسے سے متعلق تھے۔ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ اکثر حالات میں مترجمین کو عربی اصطلاحات کے مقابلے میں لاطینی اصطلاحات نہیں مل سکیں، چنانچہ وہ عربی اصطلاحات کو جوں کا توں مستعار لینے پر مجبور ہوئے۔

اس سلسلے میں ایک اہم مظہر در ہے، وہ یہ کہ ان موضوعات پر ذلین لاطینی تالیفات، ترجمے کے چند ہی سال بعد کے زمانے میں سامنے آئیں۔ اور ان لاطینی کتابوں پر عسی تحقیق سے، خصوصاً ان تحقیقات سے جو بیسویں صدی میں ہوئیں، یہ ثابت ہو گیا کہ یہ لاطینی کتابیں عربی کتابوں کی نقل محض ہیں۔ اس اعتبار سے یہ کتابیں درحقیقت، طینی تصنیفات نہیں ہیں، بلکہ لاطینی زبان میں ایسے اقتباسات پر مشتمل ہیں جن کی اصل عربی زبان میں ہے۔ یونانی وغیرہ سے عربی میں ہونے والے اولین تراجم اور عربی سے لاطینی میں ترجمہ کی جانے والی کتابوں کے مابین مث بہت کے بہت سے پہلو نکلتے ہیں، چنانچہ دونوں صورتوں میں ہمیں فن ترجمہ کی عدم مہارت، نیز اصطلاحات ایجوڈ کرنے کی عدم استطاعت کا احساس ہوتا ہے۔ اس فرق یہ ہے کہ لاطینیوں نے آغاز سرتے سے کیا۔ ان کے ہاں یہ اصول موجود نہ تھا کہ تصنیف کون کے اصل لکھنے والوں سے منسوب کرنا ضروری سمجھا جائے، جبکہ، سلاوی تمدن میں یہ اصول واضح تھا۔ ہو سکتا ہے کہ اقوال کی سند اصحاب اقوال سے ملانے کا اسد می رویہ، جس کی حیثیت دیں تھی، اس رجحان کا باعث بنا ہو۔ یہ بھی ممکن ہے کہ لاطینیوں کے اس احساس نے کہ وہ اپنے دینی سیاسی حریفوں سے علم اخذ کرنے پر مجبور ہیں، انہیں بیشتر صورتوں میں سرتے کی راہ پر ڈال دیا ہو، تاکہ اصل مصنفین پر پردہ ڈالا جاسکے۔

مسلمانوں کی روش اس کے برخلاف تھی، چنانچہ وہ اپنے ہم مذہبوں، نیز دوست مسلمانوں میں رہنے والے غیر مذہب و گروں سے بغیر کسی ذہنی تحفظ کے، مستعدہ کرتے تھے۔

پانچویں صدی ہجری میں، یعنی اولین ترجمہ پر نصف صدی گزر جانے کے بعد، سترہویں صدی کے بارے میں بعض کتابیں تالیف کی گئیں جن میں سابقہ ترجمہ اور سرسرقہ کتب کی واضح تقلید ملتی ہے۔ اس طرح عربی و اسلامی علوم کے کتاب کا سلسلہ پانچویں صدی ہجری کے واسطے سے کر پانچویں صدی ہجری کے اواخر تک جاری رہا۔ اس دور میں طلیطلہ کو علمی تحریک میں سب سے بڑے مرکز کی حیثیت حاصل تھی۔

چھٹی صدی ہجری میں کتاب کا عمل جیسے، تور (Tours) اور تولوز جیسے دیگر شہروں تک پھیل گیا، ورس صدی میں ایسے مترجمین کا ظہور ہوا جنہوں نے پھر پور دسویں اور قدرت کے ساتھ ہی ضخیم عربی کتابوں کا ترجمہ کر لیا جن کے ترجمے کے لیے مختص نہ علمی معلومات کا احاطہ درکار تھا۔ یہاں سے ہمیں مرحلہ کتاب کا آغاز دکھائی دیتا ہے، کیونکہ چھٹی صدی ہجری کے دوران میں جو کتابیں تالیف کیں وہ عربی کی اصل کتابوں کی تقلید تھیں، تاہم ان سے مرحلہ کتاب کے آغاز کا سراغ ضرور ملتا ہے۔ ان لاطینی مؤلفین کو رسلو اور بطلیموس جیسے یونانی علماء کے نام ضرور معلوم تھے، مگر یہ معمولی سی واقفیت بھی انہیں عربی مآخذ کے وسیعے کے بغیر حاصل نہ ہو سکتی تھی۔ چھٹی صدی ہجری ہی میں فلکیات، ریاضیات، فلسفہ، موسیقی اور کیمیا کی بہت سی عربی کتابوں کا ترجمہ ہوا۔ یہ ہسپانیہ کے راستے منتقل ہوئیں اور ان میں ہمیں عربی سے لاطینی ترجمے کے مدد وہ کئی ایک تراجم عربی سے عبرانی میں بھی ملتے ہیں۔

فن ترجمہ کا پھر پور ریا چھٹی صدی عیسوی کے اواخر میں رونما ہوا۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ جیرارڈ کریمونی (Gerard of Cremona) عربی کتب کا، بہترین اور مشہور ترین مترجم تھا۔ جیرارڈ نے نوے سے زائد کتابوں کا عربی سے ترجمہ کیا۔ ان میں سے بعض اہل یونان کی تالیف تھیں جو عربی میں ترجمہ ہو چکی تھیں اور اس نے عربی سے انہیں لاطینی میں منتقل کیا۔ جیرارڈ

کرمونی جو اپنے زمانے کا بہترین مترجم تھا اور اپنے ہم وطنوں میں عربی علوم کا سب سے بڑا ماہر تھا، اس نے صرف ترجمے پر کثف نہ کیا، بلکہ یہ بھی چاہا کہ خود مؤلف کے طور پر امتیاز پائے۔ اس نے ہمارے علم کی حد تک، لاطینی زبان میں نظری فنکیات پر اولین کتاب ترتیب دی۔ اور یہ کتاب وہ ہے جس کے بارے میں یہ ثابت ہو چکا ہے کہ وہ انگریزی اور البتانی کی کتابوں کے اقتباسات سے عبارت ہے، اور سب سے بڑھ کر یہ کہ مؤلف نے جو ملکی حسابات عربی مآخذ سے لیے ہیں، انہیں ٹھیک ٹھیک پیش کرنے سے قاصر رہا ہے۔ بہر حال یہ کتاب — عربی سے ہونے والے تراجم کے پہلو بہ پہلو — علماء کی کئی نسلوں کے لیے حوالے کی حیثیت اختیار کیے رہی اور بعض علماء نے اس کی تقلید میں کچھ اور کتابیں بھی لکھیں۔

چھٹی صدی ہجری کے آخر اور ساتویں صدی کے اوائل میں عربی علوم کے اخذ و اکتساب کے مراکز تبدیل ہو کر انگلستان اور شمالی اٹلی کی جانب منتقل ہو گئے۔ [یورپ پر عربی و اسلامی علوم کے اثر کی ایک اور رو وہ تھی جو اٹلی کے جنوب سے شمال کی طرف جاری ہوئی۔

آپ کو معلوم ہے کہ سولہویں صدی ہجری کے اوائل سے لے کر پانچویں صدی ہجری کے اواسط تک مسلمانوں کے زیر نگیں رہا۔ چنانچہ شہر پالرمو [Palermo] میں ایک اونچی سطح کا علمی حلقہ وجود میں آیا۔ آج جو کچھ ہمیں معلوم ہے، اس کے مطابق سسلی کے اس علمی حلقے نے ٹلی پر کچھ زیادہ تر نہیں چھوڑا۔ چنانچہ اٹلی میں عربی علوم خد کرنے کا مرحلہ ایک دور صورت میں، اور ایک عجیب طریقے سے طے ہوا۔

۶۰۵ء میں ایک عرب تاجر الجزائر سے جنوبی اٹلی کے شہر سالرنو [Salerno] آیا اور وہاں پر طب اور دوا سازی کے پست معیار کو دیکھ کر اس نے یہ عہد کیا کہ وہ اپنے وطن جا کر طب کی تعلیم حاصل کرے گا اور پھر اٹلی والوں کو فائدہ پہنچانے کے لیے واپس آئے گا۔ یہ وہی طبیب ہے جو اٹلی یورپ کے ہاں قسطنطین، افریقی (Constantine, The African) کے نام سے مشہور ہے اور اس کے حالات محققین کو معلوم ہیں۔ ہمیں یہ ٹھیک ٹھیک معلوم نہیں کہ وہ مسیحی گھرانے میں

پیدا ہوا تھا، یا اس نے خود مسیحیت اختیار کر لی تھی، تاہم ہمیں یہ ضرور معلوم ہے کہ اس نے تین برس تک علم طب سیکھا اور پھر بہت سی کتابیں سمجھ لے کر سائر نو واپس آیا۔ پھر ایک خانقاہ میں بعض راہبوں کے ساتھ گوشہ نشین ہو گیا۔ اس مختصر اور فعال شخص نے ستر سے زائد عربی کتابوں کے مشہور ت کا ترجمہ کیا اور اس کی مدد کچھ اور ساتھیوں نے کی جو لاطینی زبان پر اچھی دسترس رکھتے تھے۔ قسطنطین ال فریقی نے خود کو علم کے ایک اونچے مرتبے پر فائز پایا، جبکہ اس کے آس پاس لوگوں کا معیار بہت پست تھا، چنانچہ اس نے عربی کی بہت سی اہم طبی کتابوں کو اپنی طرف منسوب کر لیا۔ یہ نہ سمجھا جائے کہ وہ چھوٹے موٹے رسالے خود سے منسوب کر لیتا تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ وہ اہم مواد پر مشتمل ضخیم کتب کو اپنی ذات سے منسوب کر لیتا تھا۔ میں اس کی ایک واضح مثال پیش کرتا ہوں۔ یحییٰ بن موسیٰ بجوسی کی کتاب کامل الصاعۃ الطبیۃ لاطینی طباء کے ہاں تقریباً دو سو سال تک اس حیثیت سے متداول رہی کہ وہ قسطنطین کی تصنیف ہے، تا آنکہ کسی مترجم نے اصل کتاب کا ترجمہ کیا تو لوگوں کی نگاہیں حقیقت کی طرف ملتفت ہوئیں (یہاں — برسیل تذکرہ — مجھے ایک انیسویں تاںک حقیقت کی طرف اشارہ کرنے کی اجازت دیجیے۔ گزشتہ کچھ سالوں سے یہ کوئی عجیب بات نہیں رہی کہ ہمارے بعض طالب علم یورپ یا امریکہ میں تعیم پانے کے بعد جب واپس آتے ہیں تو بعض کتابوں کا عربی ترجمہ کتاب کے اصل مولف کا ذکر کیے بغیر پیش کر دیے ہیں۔ ان لوگوں کو ”جدید قسطنطین“ کہا جاسکتا ہے)۔ بہرحال قسطنطین ال فریقی کے تراجم نے یورپ میں علم طب کے دروازے کھول دیے۔ اس سے قبل وہاں عوامی ٹوٹکوں کا دور دورہ تھا جو خرافات کا مجموعہ تھے اور طب یونانی کو یکسر فراموش کیا جا چکا تھا۔ اٹلی میں ترجمے کی رو جنوب سے داخل ہوئی اور عربوں کے کچھ بھی عناصر شمال کی جانب سے بھی آئے۔ اس طرح اٹلی میں علم کے مختلف شعبوں میں عربی کتابوں کے ترجمے کے لیے سازگار منشا پیدا ہو گئی اور سسلی کا عربی مکتب فکر پہلے سے بڑھ کر اثر ڈالنے کے لائق ہو سکا۔

اس طرح عربی و اسلامی علوم ہیزنطہ، اندلس اور اٹلی کے راستے مغرب میں منتقل ہوئے۔ علوم

کے بعض مؤرخین یورپ میں آغاز تحریک احیاء پر اسلامی علوم کے تھوڑے بہت اثرات کا اعتراف کرنے کا میلان رکھتے ہیں، مگر وہ ان علوم کے منتقل ہونے کے راستوں پر توجہ نہیں دیتے۔ وہ صلیبی جنگوں کو بہت اہمیت دیتے ہیں اور یہ خیال کرتے ہیں کہ ان جنگوں میں فریقین کو ایک دوسرے کے قریب آنے کا جو موقع ملا، اس کی بدولت لاطینی دنیا کو مسلمانوں کے کچھ علمی کارناموں سے تعارف حاصل ہوا۔ اس نظریے کو تاریخ علوم میں "نظریہ مصائب" کے نام سے یاد کیا جاتا ہے، جس کا مفہوم یہ ہے کہ بعض اوقات جنگوں جیسے مصائب بھی کچھ فوائد کا باعث بن جاتے ہیں۔ ان لوگوں کے جواب میں جو کچھ کہا گیا ہے وہ بھی معروف ہے، کیونکہ ایک تمدنی فضا کے دوسری تمدنی فضا سے متاثر ہونے کے لیے طویل وقت اور خاص توجہ درکار ہے۔

ساتویں صدی ہجری تیرہویں صدی عیسوی کی طرف آئیں تو یورپ میں سب سے اہم علمی مظہر جو سامنے آتا ہے، وہ یونیورسٹیوں کا قیام ہے۔ یورپ کے جو جو شہر عربی و اسلامی علوم سے خد و اکساب کے مرکز تھے، انہی میں یونیورسٹیاں قائم ہوئیں۔ مؤرخین نے بارہا ان جامعات کے قیام کی توجیہ کرنے کی کوشش کی ہے، کیونکہ یہ جس انداز میں قائم ہوئیں، اس کی کوئی مثال یورپ میں موجود نہ تھی۔ ان کا تصور نہ یونانیوں کے ہاں معروف تھا، نہ یورپ کے فردن وسطیٰ میں موجود تھا، اور اسی زمانے میں [اسلامی دنیا کی] صورت حال آج سب کے علم میں ہے۔ یہ یونیورسٹیاں پیسے، اصول و فروع، نیز منصوبوں میں صرف اور صرف اسلامی یونیورسٹیوں کی تقلید پر قائم تھیں۔ یہ خیال محض ایک گمان نہیں، بلکہ ایک ایسا (علمی) نتیجہ ہے جس تک ایک جرمن سائنس دان نے رسائی حاصل کی ہے اور تقریباً دس سال قبل وہ اپنی تحقیق شائع کر چکا ہے۔

اب ہم عربی و اسلامی علوم دوران پر مشتمل کتب سے، خد و اکساب کے مسئلے کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ ساتویں صدی ہجری / تیرہویں صدی عیسوی میں ترجمہ کتب کی تحریک جاری رہی، چنانچہ کچھ اہم کتابوں کا ترجمہ ہوا، نیز بعض کتب کا از سر نو ترجمہ کیا گیا۔ اسی زمانے میں علمی فضا بہت سے لوگوں کے لیے مختلف علوم کی فروع پر خود کتابیں تالیف کرنے کے لیے بھی سازگار ہوئی۔

ان تالیفات کا عربی کتب سے موازنہ کیا جائے تو ان کے مؤلفین کا دو بگاہ عربوں کی تقلید اور شاگردی پر اظہارِ فخر کرتے نظر آتے ہیں۔ عربی کتب کے حوالے سے دیکھا جائے تو ان کتابوں میں کوئی نئی چیز نہیں ہے۔ اور اہل تحقیق سے یہ حقیقت مخفی نہیں کہ ان کا معیار اصل عربی مآخذ سے کم تر ہے۔ میرا اشارہ موضوع کے فہم، بیان کے اسلوب، مضمون کی ترتیب، اختصار اور دیانت کے معیار کی طرف ہے۔ یہی حکم چودہویں اور پندرہویں صدی عیسوی کی تحریک عجمی پر صادق آتا ہے۔

یہاں اس صدی کے ایک واضح قیاز کا ذکر مناسب معلوم ہوتا ہے، وہ یہ کہ بہت سی یونانی کتابیں، عربی سے، طبی میں ترجمہ ہوئیں اور ان میں سے بیشتر کتابوں کی عربی شروح سمیت ترجمہ کیا گیا۔ اس صدی کی کتابوں میں ہمیں بطلمیوس کا نام کثرت سے ملتا ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکالنا درست نہ ہوگا کہ ان علماء کو اس کی کتاب سے واقفیت تھی اور انہوں نے اس کتاب سے علم حاصل کر کے اسی کی اساس پر بات کو آگے بڑھایا تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ ہم یہ ثابت کر سکتے ہیں کہ انہوں نے بطلمیوس کے کام سے واقفیت عربی کتابوں کے ذریعے حاصل کی تھی جن میں فلکیات بطلمیوس کی کتاب سے برتر سطح تک پہنچ چکی تھی۔ اسی صدی میں، میں نے ارسطو کے پیروؤں کا ایک عجمی مکتب فکر بھی پایا، جن میں مشہور ترین شخصیت ”عظیم ابرٹس“ (Albertus Magnus) کی ہے، لیکن اب ہمیں یقینی طور پر یہ معلوم ہو چکا ہے کہ وہ یونانی زبان سے ناواقف تھا۔ ارسطو کی کتابوں سے اس کی واقفیت محض ابن سینا اور ابن رشد کی شروح کے واسطے سے تھی۔ یہ ابرٹس یورپ کی تحریک احیاء کے زمانے میں بہت سے علوم، مثلاً حیوانیات، نباتیات، جبریات، آثارِ علویہ اور کیمیا کا بانی سمجھا جاتا ہے اور یہ تصور کیا جاتا ہے کہ اس ضمن میں اس کا انحصار یونانی مآخذ پر رہا ہے، حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ اس نے یہ اور ایسے ہی دوسرے خیالات، ابن سینا، ابن رشد اور جابر بن حیان کی کتابوں میں پائے جانے والے مواد سے اخذ کیے تھے۔

راجر بیکن اور رابرٹ گروسٹیسٹ کا بھی یہی حال ہے۔ گروسٹیسٹ کا انحصار الکندی، ابن سینا، ابن رشد اور بعض اور عرب مؤلفین پر رہا اور راجر بیکن کو تو عربوں کا شاگرد کہنا چاہیے۔ اس کی شہرت

بعض ایسی اہم دریافتوں کے حوالے سے ہوئی جو سب کی سب اس نے عربوں سے اخذ کیں۔ اس کی یہ شہرت کہ وہ پہلا عالم ہے جس نے خدمتِ علم کے لیے تجربے سے استفادہ کیا، اسے بے سوچے سمجھے قبول نہ کر لینا چاہیے، کیونکہ بیسویں صدی کے دائل سے ہونے والی تحقیقات نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ البیرونی در بن ابیشم جیسے علماء کو [اس سلسلے میں] سبقتِ زمانی حاصل ہے اور راجر بیکن گویا ان کا شاگرد تھا جو اپنے ساتھ کی سطح تک پہنچنے سے قاصر رہا۔

اسی صدی کا ایک مظہر اور ہے۔ اور وہ ہے عربی کتب کے سرفے میں اضافہ۔ مستزاد یہ کہ ان کتابوں کو یونانی علماء سے منسوب کر دیا گیا۔ تصور کیجیے کہ اس صدی کے ایک مشہور مترجم، مانیکل سکاٹ سے فلکیات پر نور الدین البطر دجی کی ایک کتاب، نیز ارسطو کی کتاب مابعد الطبیعة [Metaphysics] اور کتاب السماء [On the Heavens] پر ابن رشد کی شروح کا ترجمہ کیا اور البطر دجی اور ابن رشد کے افکار — جو بارہویں صدی عیسوی سے قبل معروف نہ تھے — اخذ کر کے ایک نئی کتاب مرتب کی جس میں ان افکار کے سوا کچھ بھی نہ تھا اور پھر اس کتاب کو اس نے نکولاؤس دمشقی سے منسوب کر دیا جو پہلی صدی قبل مسیح میں ارسطو کی کتاب کا شارح ہو گیا ہے۔ غلط طور پر منسوب شدہ یہ کتاب علماء کے ہاں اسی حیثیت سے متداول رہی کہ یہ نکولاؤس دمشقی کی کتاب ہے اور کسی نے اس بات پر توجہ نہ دی کہ یہ افکار بہت جدید ہیں اور نکولاؤس دمشقی کے عہد میں ان کا معروف ہونا ممکن نہیں۔

اسی قبیل سے آنکھ سے متعلق حنین بن اسحاق کی کتاب ہے جسے جالینوس یونانی سے منسوب کر دیا گیا، اور بیسویں صدی کے آغاز میں آ کر کہیں یہ حقیقت منکشف ہوئی۔ ایسا ہی معاہدہ مانیکیلیا پر اسحاق بن عمران کی کتاب کے ساتھ ہوا۔ اسے روفوس یونانی (Rufus of Ephesus) سے منسوب کر دیا گیا۔ ابن سینا کی کتاب الاحجار ارسطو سے منسوب ہو گئی وغیرہ۔ اور ایسی مثالیں کثرت سے ملتی ہیں۔

فلکیات پر البطر دجی کی کتاب کا ترجمہ ایک ہمہ گیر علمی تحریک کا نقطہ آغاز ثابت ہوا، جس

نے تحریک احیاء کے زمانے میں جدید علوم کے قیام پر بہت اثر ڈالا۔ البطروجی نے بطلموسی نظام سے مختلف ایک جدید نظام پیش کیا تھا۔ یہاں ہم اس نئے نظام کی تفصیلات میں جانے کا راہ نہیں رکھتے۔ بس اتنا اشارہ کافی ہے کہ لاطینی دنیا میں اس نئے نظام کے پہنچنے سے فلکیات، طبیعیات، نیز فلسفیانہ افکار کے معیار کو بلند کرنے کے سلسلے میں بہت اثر پڑا۔ یہ مسند مکمل ایک صدی تک مغربی یورپ کے علمی حلقوں میں زیر بحث رہا۔ ایک گروہ نے بطلموس کی رائے کا دفاع کیا اور دوسرے نے البطروجی کے نظریے کی حمایت کی، حتیٰ کہ ایک اور گروہ دونوں نظریوں کے درمیان متردد رہا۔ چودہویں صدی عیسوی کے اوائل تک صورت حال اسی طرح چلتی رہی، حتیٰ کہ ابن البیثم کا نظریہ سامنے آیا جس میں بطلموسی نظام کو درست قرار دیا گیا تھا۔ چنانچہ غیر بطلموسی یعنی بطروجی نظام کو ترک کرنا ممکن ہوا۔ یہ بحث مغربی یورپ سے ختم ہوئی تھی کہ اٹلی میں چھترگیں اور سولہویں صدی عیسوی کے واسطے تک جاری ہے۔

چودہویں صدی عیسوی میں ایسے علماء کی تعداد میں اضافہ ہوا جو عربی سے ترجمہ شدہ علوم میں مشغول ہوئے۔ ان میں سے بہت سوں کے ہاں حوالے کی یہی ضخیم کتب ترتیب دینے کا رجحان پیدا ہو گیا جس میں عربی سے ترجمہ شدہ کتابوں کی تلخیص ہوتی تھی، تاہم ان مرتبوں در تلخیص نگاروں کا دستور یہ رہا کہ وہ عرب علماء کے نام حذف کر کے ان کی جگہ ایسے یونانی علماء کے نام درج کر دیتے تھے جس کا ذکر عربی مآخذ میں آیا ہوتا تھا۔ چنانچہ انھوں نے بطلموس اور فلکیات پر اس کی کتاب کا تذکرہ کیا، حالانکہ ان کا مآخذ البتانی کی کتاب تھی۔ یہ درست ہے کہ البتانی نے بطلموسی نظام کو اخذ کیا، لیکن اس کی کتاب میں بہت سے اہم انکشافات ایسے بھی تھے جو بطلموس سے موازنہ و مقابلہ کے بعد ہی سامنے آ سکتے تھے۔ تصنیف و تالیف کا یہ اندازہ چند ہویں صدی عیسوی میں بھی غالب رہا اور عربی کے تراجم سے براہ راست استفادہ ایک عام بات ہو گئی، تاہم عرب علماء کا تذکرہ بہت کم نظر آتا تھا۔ چودہویں صدی عیسوی سے عرب علماء کو فراموش کرنے کا یہ رواج دو اور اہم عوامل پر مبنی ہے

پہلا عالم عربی کی مخالفت کی وہ روحی جو تیرہویں صدی عیسوی کے آخر اور چودہویں صدی کے اوائل میں بڑی خونخوار شدت کے ساتھ سامنے آئی۔ عرب علماء کے نام لینے کے سلسلے میں نفسیاتی گمراہی بھی تھی۔ عربی کے خلاف اس رد کا اولین علم بردار راجمندوس اورئوس تھا۔ اس کی بیس سے زائد کتابیں ہم تک پہنچی ہیں جن پر تحقیق سے یہ واضح ہو گیا ہے کہ وہ سب کی سب عربی تالیفات [کے ترجمے] ہیں۔ عربی کے خلاف یہ روسولہویں صدی عیسوی کے اواسط تک چلتی رہی اور اس دور تک آتے آتے تاریخ علوم میں عرب علماء کا ذکر یکسر فراموش ہو چکا تھا۔

دوسرا عامل تہذیبی برتری کا ذوق و شوق تھا۔ چنانچہ مسلمان علماء کی اہم ایجادات ہمارے زمانے تک تیرہویں، چودہویں اور پندرہویں صدی عیسوی کے یورپی علماء سے منسوب چلی آ رہی تھیں، مثلاً بصریات کے میدان میں ”حجرۃ تاریک“ [Camera Obscusa] کی ایجاد، مثلثات کرویہ [Sphencal Triangles]، نیز فلکیات کے میدان میں ”عصائے یعقوب“ [Jacob's Staff] کے نام سے موسوم آلے کی دریافت اور تجربی طریق کار کی داغ بیل، ایسے انکشافات ہیں جنہیں ناحق لیوی بن گرسون سے منسوب کر دیا گیا اور یہ اسی کے نام سے مشہور ہو گئے۔ کسی محقق نے خود سے یہ سوال نہیں کیا کہ ایک شخص کے لیے یہ کیوں ممکن ہے کہ یہ سب اہم دریافتیں تنہا اسی نے کر لی ہوں۔ سچ ہمیں عرب اور مسلمان علماء میں ان ایجادات کے حقیقی موجدوں کے نام معلوم ہو چکے ہیں۔

معروف ترجمہ شدہ کتابوں کے علاوہ علم اسلام کے علمی کارناموں پر پردہ ڈالنے کے لیے بعض اور وسائل بھی بروئے کار لائے گئے۔ بل یورپ میں بہت سے لوگ ایسے بھی ہوئے کہ جب انہیں مسلمانوں کے علوم کی اہمیت کا احساس ہوا تو انہوں نے مشرق کی طرف رجعت سفر باندھا۔ سہلسا سہلسا وہاں قیام کیا، عربی زبان سیکھی، علوم کا مطالعہ کیا اور پھر کتابیں اور علم ساتھ لے کر واپس گئے۔ اطالوی عالم لیونارڈو فیبوناچی (Leonardo Febanocci) نے جولا طینی دنیا میں پہلا ماہر ریاضیات تھا، عربی سیکھی اور شام اور یونیس میں ریاضی کا مطالعہ کیا۔ تاریخ ریاضیات میں کئی

اہم انکشافات اس سے منسوب ہیں، مگر ان کی حقیقت یہ ہے کہ وہ عربی کتابوں کے اقتباسات ہیں۔ عربی علوم اخذ کرنے کا ایک ذریعہ اور بھی تھا۔ یہ زبانی منتقل کرنے کا طریقہ تھا۔ بارہویں صدی عیسوی سے۔ یعنی علماء جو عربی نہیں سمجھتے تھے، مسلمان علماء کے نتائج علمی سے زبانی ترجمے کے ذریعے واقفیت حاصل کرتے چلے آ رہے تھے۔ وہ ان کتابوں کے یورپ میں ترجمے کے بغیر ہی ان سے استفادہ کرتے تھے یا کسی کتب سے مستفید ہوتے تھے جن کا ترجمہ تو ہو چکا تھا، لیکن عام لوگوں سے مخفی تھا۔ معلوم ہوتا ہے کہ مسلمانوں کو اس صورت حال کا علم تھا، چنانچہ احتساب کی کتابوں کی رد سے ان پر قانوناً یہ لازم تھا کہ وہ علمی کتب کو یہود و نصاریٰ کے ہاتھ فروخت کرنے سے اجازت کریں، بجز ایسی کتابوں کے جو ان کی شریعت سے تعلق رکھتی ہوں۔ " کیونکہ وہ علمی کتابوں کا ترجمہ کر کے انھیں اپنے لوگوں اور اپنے پادریوں سے منسوب کر لیتے ہیں، حالانکہ وہ مسلمانوں کی تالیف ہوتی ہیں۔"

اور آخر میں، میں اجتہادی اختصار کے ساتھ اس چوتھے راستے کا ذکر کروں گا جس پر سے — مغربی دنیا کی طرف جاتے ہوئے — مسلمانوں کے علوم کو گزرنا پڑا۔ ۱۹۵۶ء سے اب تک میں نے کئی ایسی تحقیقات کا عائد کیا ہے جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ کوپرنیکس نے سیاروں کی گردش سے متعلق اپنے نظریات ان مسلمان ماہرین فلکیات سے اخذ کیے تھے جو تیرہویں اور چودھویں صدی عیسوی میں ہو گزرے ہیں۔ محققین کے یہے س مرکز وضاحت میں بڑی دشواری رہی کہ ان ماہرین فلکیات کی کتابیں کوپرنیکس تک کیوں کر پہنچیں، لیکن اب ہمیں قطعی دلیل کی بنیاد پر یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ عربی، فارسی سے کتابوں کے یونانی ترجمے کے لیے بحر اسود کے ساحل پر ایک مدرسہ تو طرابلس میں قائم ہوا تھا اور دوسرا چودھویں صدی میں قسطنطنیہ میں قائم ہوا۔ ان دونوں مدرسوں کے لوگ ان کتابوں کی اہمیت کو سمجھتے تھے اور تازہ ترین کتب کا یونانی میں ترجمہ کر کے اپنی پادری کو بھجواتے رہتے تھے۔

میں نے کوشش کی ہے کہ اس مسئلے کا ایک عام تصور مہیا کر سکوں کہ قرن وسطیٰ سے قرون

جدیدہ کی طرف آتے ہوئے عربی علوم نے ارتقائے علوم پر کیا اثر ڈال۔ یہ عرصہ اس مرحلے سے عبارت ہے جسے اہل یورپ نے یورپ میں تحریک احیاء کا دور یا یونانی علوم کے نئے جنم کا دور قرار دیا، لیکن کیا ہنوز وہ وقت نہیں آیا کہ ہم یہ سمجھ سکیں کہ یہ اصطلاح کس قدر باطل ہے اور یہ تعریف کافی حد تک من گھڑت ہے۔ یہ کام یورپ کے بعض نام نہاد مؤرخین علوم کا ہے۔ اب وہ وقت آ پہنچا ہے کہ عربوں اور مسلمانوں کے علوم پر منحصر رکھنے والے محققین امر واقعہ کی وضاحت میں حصہ لیں۔ یہ کام بہت بڑا ہے اور ژرف نگاہی، صبر و استقلال اور جہد مسلسل کا تقاضا کرتا ہے۔

عربی و اسلامی علوم میں اسناد کی اہمیت

موضوع پر براہِ راست گفتگو کے آغاز سے پہلے میں اجازت چاہوں گا کہ اس موضوع سے اپنے رابطے کا پس منظر بیان کر دوں۔ ۱۹۴۷ء اور ۱۹۵۰ء کے درمیان، میں ابو عبیدہ معمر بن شمی کی کتاب مجاز القرآن کے مطالعہ و تحقیق میں مصروف تھا کہ مجھے ابن حجر عسقلانی کے اس قول کا علم ہوا کہ بخاری (اللدان سے راضی ہو) الجامع الصحیح میں ابو عبیدہ سے روایات نقل کرتے ہیں اور اس کی طرف قال معمر یا قال ابو عبیدہ کے الفاظ سے اشارہ کرتے ہیں، پھر جب میں نے خود الجامع الصحیح کا مطالعہ کیا تو دیکھا کہ بخاری اس کے مختلف ابواب میں مجاز القرآن کی عبارتیں نقل کرتے ہیں، مثلاً ”باب التفسیر“ میں کتاب مجاز القرآن کا بہت سا حصہ موجود ہے۔ یوں معلوم ہوتا ہے کہ گویا بخاری اس باب میں ابو عبیدہ کی کتاب کا اختصار پیش کر رہے ہیں۔

اسی دن سے یہ سوال میرے ذہن پر چھایا رہا کہ وہ کون سا محرک تھا جس نے بخاری کو یک عالم لغت کی کتاب سے خالص لغوی مسائل اپنی ”جامع“ میں نقل کرنے پر آمادہ کیا، حالانکہ اس کی غرض تالیف یہ تھی کہ صحیح احادیث نبویہ کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم تک راویوں کی مسلسل سند کے ساتھ جمع کیا جائے۔ یہاں میرے ذہن میں یہ سوال بھی پیدا ہوا کہ آیا بخاری نے دیگر تحریری مصادر سے بھی استفادہ کیا ہے یا نہیں؟ یعنی میرا خیال یہ تھا کہ بخاری کی جمع کردہ احادیث کی روایت صرف زبانی رہی ہے۔

جن لوگوں سے جواب پانے کی توقع تھی ان سے پوچھتا رہا۔ ۱۹۵۱ء میں استانبول کی کانفرنس میں جن مستشرقین سے ملاقات کا موقع ملا، ان سے پوچھا۔ ۱۹۵۲ء میں قاہرہ کا سفر اختیار کیا کہ شاید علمائے ازہر میری منتہی کو دور کر سکیں۔ لیکن سول کا جواب نہ مل سکا۔ تب میں نے طے کر لیا کہ خواہ کتنا ہی وقت کیوں نہ صرف ہو، میں خود اس موضوع کا خصوصی مطالعہ کروں گا۔ یہ مطالعہ ۱۹۵۴ء میں ختم ہوا۔ اس دوران میں اکثر کسی شافی حل کی طرف سے مایوسی کی کیفیت بھی پیدا ہوتی رہی۔

مید ہے مختصر اچھو میں آپ کے سامنے بیان کروں گا، اس سے اس مشقت کا اندازہ ہو جائے گا جو مجھے اس مقصد کے حصول کے لیے جمیل پڑی، حالانکہ حقیقت میں یہ بالکل سامنے کی بات تھی۔ ساری دشواری اس لیے پیش آئی کہ محدثین کے ماحول سے زمانی بُعد کے سبب میں ایک الجھے ہوئے رستے پر چلتا رہا۔

تفصیل یہ ہے کہ میں اس زمانے میں اس مسئلے کا مطالعہ مستشرقین کی پیروی کے انداز میں کرتا تھا، کیونکہ تریشتہ دوسویں کے دوران میں بدشہ اسلامی علوم کے میدان میں زمام اقتدار غشی کے ہاتھوں میں رہی ہے۔ سب کو معلوم ہے کہ مستشرق گولڈزیہر (I. Goldziher) بعض اہم نتائج تک پہنچا، جیسا کہ علم حدیث اور حدیث کے مطالعہ کرنے والے تسلیم کرتے ہیں۔ میں نے اس میدان میں مختلف مقالے تحریر کیے اور [۹۰-۱۸۸۹ء میں] ایک ضخیم کتاب دراسات اسلامیہ [Muhammedanische Studien] کے عنوان سے ترتیب دی۔ یہ کتاب انیسویں صدی کے اواخر میں سامنے آئی۔ حقیقت یہ ہے کہ گولڈزیہر نے اپنے جرمن پیشرو، سپرنگر کی پیروی کی ہے اور اس کے نتائج پر ایک گمراہ کن عمارت کھڑی کر دی ہے جس کی خاطر ہری چمک دمک نگاہوں کو خیرہ کرتی ہے۔

گولڈزیہر نے اپنی بحث کا آغاز تو یہ کہہ کر کیا ہے کہ سپرنگر نے اس باطل نظریے پر خط متنیخ کھینچ دیا ہے کہ کتب حدیث کا انحصار زبانی ذرائع پر تھا، تاہم گولڈزیہر کے خیال میں دینی احتیاط پسندی، نیز اسلامی فرقوں کی پابندی مسلک کے سبب بعد کے زمانے میں تدوین حدیث کو ناپسندیدہ

اور انھیں روایت کے مقابل روایت کی صورت میں رکھتے چلے جانے پر مجبور کر دیا۔۔۔ اور یہی حال کتب فقہ کا بھی ہے۔

اس ساری بحث سے گوئد زیہر کا مقصود یہ سواں پیش کرنا تھا کہ محض زبانی روایت کی بناء پر بدون کیے جانے والے ان مجموعوں کی تاریخی قدر و قیمت کیا ہے، نیز ان کی صحت کو کہاں تک تسلیم کیا جاسکتا ہے؟ اس کے نزدیک ان روایات کی کوئی تاریخی قدر و قیمت نہیں اور ان کی حیثیت ان ہنگامی و عصری رجحانات کی بازگشت سے زیادہ کچھ نہیں، جن میں ان کا مرتب کرنے والا محصور تھا۔

گوئد زیہر نے مزید یہ بھی کہا کہ ہم ہالینڈ کے عالم ڈوئی (R. Dozy) کی اس رجائیت میں شریک نہیں ہو سکتے جس کی رو سے اس نے اس امر پر حیرت کا اظہار کیا ہے کہ طویل زبانی روایت سے گزر کر ہم تک پہنچنے کے باوجود بہت سی احادیث نبویہ کی صحت پر یہ ثبوت کو پہنچ چکی ہے۔

”زبانی روایت“ یا ”زبانی سلسلے کا طویل سفر“ کی اس اصطلاح کو بہت سے متخصصین صرف حدیث نبوی کی روایت ہی کے سلسلے میں نہیں، بلکہ تاریخ طبری اور کتاب الاغانی جیسی کتب کے مطالعے کے دوران میں تاریخی و ادبی روایات کے ضمن میں بھی استعمال کرتے ہیں۔ وہ حقائق جن تک میں ذی طور پر پہنچ سکا ہوں، یہ ہیں کہ سرمایہ حدیث مند رجذیل مراحل سے گزرا ہے:

● کتابت حدیث

اس مرحلے میں احادیث کو چھوٹے چھوٹے کڑ، سوں میں جمع کیا گیا جو ”صحیفہ“ یا ”جزء“ کہلائے۔ یہ مرحلہ صحابہ اور اوائل تابعین رضی اللہ عنہم کے دور تک مکمل ہو گیا۔

● تدوین حدیث

اس مرحلے میں متفرق مجموعوں کو یکجا کیا گیا جس کی تکمیل پہلی صدی ہجری کے ربح اخیر اور دوسری صدی ہجری کے ربح اول کے دوران میں ہو گئی۔

● تبویب حدیث

اس مرحلے میں احادیث کو ان کے مضامین کے اعتبار سے ابواب و فصول میں مرتب کیا گیا۔ اس ترتیب کا آغاز دوسری صدی ہجری کے رابع ثانی میں ہوا اور یہ سلسلہ جاری رہا تا آنکہ دوسری صدی ہجری کے اواخر میں احادیث کو سہی بہ رضی اللہ عنہم کے ناموں کے اعتبار سے ترتیب دیئے کا ایک در طریقہ سامنے آیا۔ ایسے مجموعوں میں سے ہر ایک کو "مسند" کا نام دیا جاتا ہے۔

پھر تیسری صدی ہجری میں ابواب کے اعتبار سے مرتب کی جانے والی کتابوں کی پہچان پینک کی گئی اور ان کی تخلیص کر کے صحیح ست اور مسند دوم جیسے مجموعے تیار کیے گئے۔

ترتیب حدیث نبوی کے ارتقاء کے سلسلے میں میرے ان تصورات کی ساس مندرجہ ذیل

اسود پر ہے

۱۔ اس میدان میں کام کے آغاز سے متعلق ہم تک پہنچنے والی سطوات

۲۔ اس دور کی کتابیں جو ہم تک پہنچیں۔

۳۔ سو دکی چھان پینک

یہ مآخذ وضاحت کرتے ہیں کہ اس اولین دور میں کتب حدیث مرتب کرنے والے — ہر چند کہ بظاہر ان کی مساعی (کے نتائج) ربانی روایات ہی کے ذریعے متقل ہوتے رہے — دراصل اپنا مواد تحریری دستاویزوں کی بنیاد پر ایک دوسرے سے افذ کرتے تھے۔

بہت سے مستشرقین کو، جن میں گوئڈ زیبر بھی شامل ہے، اولین مرحلے، یعنی مرحلہ کتبیت حدیث سے متعلق معلومات تک کسی قدر رسائی حاصل تھی اور اس کی صحت میں انہیں کوئی شک بھی نہ تھا۔ گوئڈ زیبر نے بعد کے مراحل میں دل چسپی لی اور تدوین اور تبویب کے آغاز سے متعلق روایات کو غلط تصورات کی بنیاد پر ہدف اعتراض بنایا، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ اس نے تدوین حدیث اور تبویب حدیث کے فرق کو نہیں سمجھا، جس کے نتیجے میں ان دونوں مرحلوں سے متعلق روایات، واضح طور پر اس کے ذہن میں گنڈ ہو گئیں۔

اختصار کو مد نظر رکھتے ہوئے اور ان دلائل سے صرف نظر کرتے ہوئے جو میں اپنی کتاب تاریخ التراث العربی کی پہلی جلد کے اس حصے میں پیش کر چکا ہوں جو اس موضوع کے لیے مخصوص ہے، میں یہاں صرف اس قدر کہنا چاہوں گا کہ تدوین حدیث کا کام اموی عہد کے ادھر میں مکمل ہو گیا تھا اور زہری کا، جن کی وفات ۱۲۵ھ میں ہوئی، تدوین حدیث میں بہت بڑا حصہ ہے۔

ان علماء کے نام جنہوں نے، حدیث کو باعتبار ابواب مرتب کرنے میں پہل کی، بہت سے مآخذ میں آتے ہیں۔ ان میں مکہ سے ابن جریج (م ۱۵۰ھ)، یمن سے معمر بن راشد (م ۱۵۲ھ)، بصرہ سے ہشام بن حسان (م ۱۴۸ھ)، اور سعید بن، بی عروبہ (م ۱۵۰ھ) اور کوفہ سے سیان ثوری (م ۱۶۱ھ) کے نام شامل ہیں۔ اس زمانے کی قدیم ترین کتاب جو ہم تک پہنچی ہے جامع معمر بن راشد ہے۔ اس کے بعد قتادہ کی کتاب الماسک اور ربیع بن حبیب بصری (م ۱۶۰ھ) کی الجامع آئی ہے۔

اب مجھے حدیث پر، یا یوں کہیے کہ علی العموم اسلامی سلسلہ روایت پر، غفلت کرنا چاہیے کہ اس کی شکل کی تھی، اور یہ پہلو قرونِ اولیٰ کے دوران میں عربی زبان میں تصنیفی تحریک کے مطالعے کے لیے بڑی اہمیت کا حامل ہے، کیونکہ نقطہ آغاز یہی ہے اور اگر ہمیں ان روایات کی تاریخی قدرو قیمت کا سرخ لگانا ہو، جو مختلف میدانوں میں ہم تک پہنچی ہیں تو ابتدا میں سے کرنا چاہیے، نیز علم الحدیث کے، یک نہایت اہم پہلو سے متعلق مسائل پر بحث کرتے ہوئے اس نقطے پر خصوصی توجہ دینا چاہیے۔ علم الحدیث کا وہ اہم پہلو ”تحمل العلم“ ہے، یعنی علم کے حصول یا اخذ کے مختلف طریقے۔ یہ پہلو ایسا ہے جس میں اسلامی تہذیب منفرد ہے اور دیگر تہذیبوں میں اس کی مثال نہیں ملتی، اور مطالعہ حدیث کے سلسلے میں پیدا ہونے والی غلط فہمیوں کا بنیادی سبب بھی ہے۔

علم حدیث کی منہجی کتابوں یعنی، کتب اصول حدیث میں عمومی اعتبار سے ”تحمل العلم“ کو آٹھ اقسام میں تقسیم کیا جاتا ہے:

۱- سماع

اس سے مراد یہ ہے کہ شاگرد خود یا سامع ان روایات کو سننے جو شیخ اپنے حافظے سے بیان کرے یا اپنی تحریر سے پڑھ کر سنائے۔ اس صورت کے اظہار کے لیے سمعت عن یا حدیثی جیسے الفاظ استعمال کیے جاتے ہیں۔

۲- قراءت

اس سے مراد یہ ہے کہ شاگرد خود یا کوئی اور شخص ایک حدیث یا کئی احادیث کی تحریر سے پڑھے، یا شیخ کے سامنے اپنے حافظے سے بیان کرے، درآ نہی لیکہ شیخ بغور سن رہا ہو اور جو کچھ بیان کیا جا رہا ہو، اس کا موازنہ اپنے تحریری نسخے یا اپنے حافظے میں محفوظ روایت سے کرتا جا رہا ہو۔ ایسی صورت کے لیے اخبر می یا قرأت علی جیسے الفاظ لائے جاتے ہیں۔

۳- اجازت

اس کی دو قسمیں ہیں:

یک یہ کہ شیخ یا راوی کسی دوسرے کو ایک یا ایک سے زیادہ نسخ کی روایت کرنے کی اجازت یا اذن عطا کرے۔

دوسرے یہ کہ اس کے حق میں کچھ تحریروں کی روایت کرنے کی، جن کے نام تفصیلاً نہ بتائے گئے ہوں، اجازت یا اذن عطا کرے، مثلاً یوں کہے: ”میں نے تجھے اپنی تمام روایتوں کی اجازت دی“۔ ایسی صورت کے لیے عموماً اخبر می جیسا کوئی لفظ اور کبھی جار نی استعمال ہوتا ہے۔

۴- مآولہ

اس کی صورت یہ ہے کہ شیخ اپنے شاگرد کو اپنی اصل تحریر یا وہ تحریر جس کا وہ راوی ہے، یا اس کا کوئی ایسا نسخہ دے جس کا منہ بلا اصل سے کیا جا چکا ہو اور اس سے کہے: یہ میری تحریر یا میری روایت ہے اور میں نے تجھے اس کے روایت کرنے کی اجازت دی“۔ اور یہ نسخہ اس کی ملکیت میں دے دے، یہ شاگرد پر یہ شرط عائد کر دے کہ وہ نقل کرنے کے بعد اصل نسخہ شیخ کو واپس کر دے۔ ایسی صورت

میں عموماً اخباری استعمال کیا جاتا ہے اور بعض نادرجات میں ناولی کا لفظ بھی لایا جاتا ہے۔

۵- کتاب

اس سے مراد یہ ہے کہ شیخ خود اپنی تحریر یا روایات کا ایک نسخہ تیار کرے، یا کسی اور سے اس کی نقل تیار کرائے۔ ضروری نہیں کہ ایسے موقع پر شیخ صراحت کے ساتھ اپنے شاگرد سے اخبار تک کہے۔ یہی صورت میں کتب الہی یا من کتاب --- کے الفاظ استعمال کیے جاتے ہیں۔

۶- مکاتیب

اس کی صورت یہ ہے کہ شیخ کوئی تحریر دے یا کوئی روایت جس میں اس امر کا اشارہ موجود ہو کہ وہ اس سے مروی ہے، لیکن دوسروں کے لیے اس کی روایت کا حق معلق ہو۔ اس نوع کا آغاز عموماً اخباری یا عن سے کیا جاتا ہے۔

۷- وصیت

اس سے مراد یہ ہے کہ شیخ اپنی وفات سے قبل یا [کسی مقام سے] کوچ کرنے سے پہلے اپنی تحریر یا تحریروں کا حق روایت کسی کو منتقل کر دے اور اپنی طرف سے ایک وصیت میں اس امر کی توثیق کر دے۔ یہی صورت میں اخباری وصیۃ عن یا وصائی کے الفاظ استعمال کیے جاتے ہیں۔

۸- رجاء

اس سے مراد یہ ہے کہ کسی تحریری دستاویز یا حدیث سے استفادہ کیا جائے قطع نظر اس سے کہ وہ ماضی معاصر ہے یا قدیم۔ یہی صورت میں وجدت یا قال یا أخبرت یا حدثت کے الفاظ استعمال ہوتے ہیں۔

ہمارے پاس اس امر کے کافی دلائل موجود ہیں کہ ان میں سے بعض صورتیں عہد تابعین میں بھی موجود تھیں، بلکہ بعض صحابہ رضی اللہ عنہم تک بھی ان کا سلسلہ ملتا ہے میں یہاں ان دلائل کی تفصیل میں جانے سے گریز کروں گا اور صرف اپنی کتاب تاریخ التراث العربی کے حوالے پر اکتفا کروں گا جہاں میں نے ان کا کچھ ذکر کیا ہے۔

اس کے ساتھ ہی ساتھ محقق سے یہ امر مخفی نہیں رہتا کہ روایت کے مختلف طریقے زمانہ صدر اسلام میں ابھی پوری طرح طے نہیں ہو پائے تھے، کیونکہ اسی زمانے میں ہم ”مکاتبت“ کا ذکر بھی پڑھتے ہیں، حالانکہ یہ صورت واضح طور پر آئندہ دو صدیوں ہی میں سامنے آئی۔ [”مکاتبت“ کو ابتداء میں] ”کتاب“ کے سادہ نام سے یاد کیا گیا ہے جس سے غلط ترجموں کی گنجائش پیدا ہوئی۔ معلوم ہوتا ہے کہ ”مکاتبت“ و ”وجاہہ“ کا یا ہی فرق بھی غیر واضح تھا۔ قدیم تابعین نے بالعموم اسے قبول نہیں کیا، چنانچہ ابن سعد کا قول ہے: کان سعید بن جبیر یکرہ کتاب الحدیث سعید بن جبیر کتاب حدیث [بمعنی مکاتبت حدیث] کو ناپسند فرماتے تھے۔

مگر معلوم یہ ہوتا ہے کہ اس طریقے کو عام رواج امام زہری کے زمانے سے پہلے نہیں ملا۔ جب اموی امراء بڑے بکے پر اس طریقے میں مشغول ہو گئے تو امام زہری نے خود کو اس کا جواز تسلیم کر لینے پر مجبور پایا۔ مثال کے طور پر شعبہ (م ۱۶۰ء) نے کہا ہے کہ تابعین میں عامراً شخصی اور عطاء بن ابی رباح کی حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ”کتاب“ [یعنی ”مکاتبت“] پر مبنی ہے۔ جب ہم کتب حدیث کی ان تفصیلات کا جائزہ لیتے ہیں جو قدماء کے باہمی اخذ روایت سے متعلق ہیں اور احادیث کی اس تید میں ان عبارتوں کو دیکھتے ہیں جن کا مقصد نقل حدیث کا اسلوب بیان کرنا ہوتا ہے تو یہ امر مکمل کر سامنے آ جاتا ہے کہ پہلی صدی ہجری کے نصف آخر اور دوسری صدی ہجری کے نصف اول میں اخذ حدیث کا انحصار صرف ”سماع“ اور ”قراءت“ پر ہی نہیں تھا، بلکہ ان کے پہلو بہ پہلو دو اور طریقے یعنی ”مکاتبت“ اور ”مناولہ“ بھی مستعمل تھے۔ فوقیت بہر حال اول الذکر دو طریقوں [”سماع“ اور ”قراءت“] ہی کو حاصل تھی۔

علم حدیث کی کتب، خصوصاً طبقات المحدثین کی کتب اکثر ہمیں ان مشکل سفروں کا حال سناتی ہیں جو مسلمانوں نے علم حدیث کی طلب میں اختیار کیے۔ اسی طرح وہ ان علمی سفروں کا ذکر کرتے ہیں جن کا مقصد ”سماع“ یا ”قراءت“ کے ذریعے بہترین ممکن طریقے پر زیادہ سے زیادہ زبانی یا تحریری احادیث کی روایت کا حق حاصل کرنا تھا۔ ایسی طلاعات چونکہ افسانوی سا انداز

یہ ہوئے ہیں، لہذا وہ ایک غلط فہمی کا سبب بنیں۔ چنانچہ ان کی بناء پر یہ تصور کر لیا گیا کہ ان لوگوں پر یہ ذمہ داری آن پڑی تھی کہ وہ عام اسلام کے طراف و جوانب میں پھیلے ہوئے راویوں کے سینوں میں محفوظ احادیث کو جمع کر کے پہلی بار ان کی تدوین کا کام انجام دیں، تاکہ ہمیں ایسے محدثین کا علم ہے جنہیں سیدہ بہ سیدہ اپنی روایت حدیث کی قدرت پر ناز تھا، مگر وہ بھی تحریریں اور مدونہ مآخذ سے مدد دیتے تھے۔ اس سلسلے میں بھی یہاں میں مثالوں سے صرف نظر کروں گا۔

تاہم میں ضروری خیال کرتا ہوں کہ "مکاتبت" کی کچھ وضاحت کرتا چلوں جو "تحمیل علم" کی ایک صورت تھی اور جس کے سبب سے سدھی روایت کے بارے میں خاصی غلط فہمی پیدا ہوئی، بلکہ جدید تحقیقات میں ایک غلط تصور کے ظہور کا سب سے بڑا سبب غالباً "مکاتبت" ہی تھی۔ وہ یوں کہ مصادر حدیث میں جنس روایات کا آغاز من کتابہ یا کتب الہی (یعنی 'مکاتبت') کے الفاظ سے ہوتا ہے جن کی بناء پر یہ خیال عام ہو گیا کہ مؤلف نے عملاً صرف انہی صورتوں میں تحریروں کو استعمال کیا ہے۔ اس سے بطور خاص اس خیال کی خامی واضح ہو جاتی ہے کہ تمام وہ روایات جن کا آغاز ان کے سوا دیگر الفاظ سے ہوتا ہو، محض زبانی ذرائع پر انحصار رکھتی ہیں۔

چند مثالیں اس موقع پر من سب ہوں گی۔ من ابی داؤد میں اس قبیل کی روایات گولڈ زیہر کی توجہ کا مرکز بنیں، چنانچہ اس نے کہا ہے کہ خود ابو داؤد نے بھی وثاقو ثنائی اپنی جامع کتاب کے مآخذ کے طور پر تحریری دستاویزوں سے کام لیا ہے اور اسی لیے اپنی کتاب میں ان احادیث کا ذکر نہیں کیا جن کی رو سے تحریر حدیث مطلقاً مکروہ ہے۔

جورف شاخت (J. Schacht) نے امام شافعی کی عبارت من کتاب عمر بن حبیب عن محمد بن اسحق کا مفہوم یہ سمجھا کہ شافعی کی روایات ہمیشہ زبانی ذرائع پر انحصار نہیں کرتیں، کیونکہ ایک خاص مثال میں ان کا ایک تحریری مآخذ سے مدد لینا ثابت ہے۔ اصطلاح "کتابت" کے سلسلے میں غلط فہمی کی سب سے خطرناک مثال وہ ہے جو گولڈ زیہر کے ہاں مام زہری کے اس مشہور قول کے مفہوم کے بارے میں ملتی ہے و کتاب مکروہ کتاب الحدیث حتیٰ

اکوہنا علیہ ہولاء الامراء فرأینا ان لا یمنعہ احداً من المسلمین (ہم) کتابت“ حدیث کو ناپسند کرتے تھے، تا آنکہ ان حکام نے ہمیں اس پر مجبور کیا، سو ہم نے یہ مناسب سمجھا کہ سب کسی مسلمان کو اس سے نہ روکیں۔

گوئذ رہبر نے اس روایت پر یوں تبصرہ کیا ہے کہ ”اس اعتبار سے گویا اس خاص مقدم پر رہبری نے یہ اعتراف کر لیا ہے کہ انہوں نے — اس طور — غوامیہ کو یہ موقع فراہم کیا کہ وہ حکمران خاندان کے مفادات کے لیے مذہبی وسائل فراہم کر لیں۔“

الغرض، اس طرح کی اصطلاحات جو محدثین کے ہاں سامنے آئیں، اس غلط فہمی کا سبب بنتی رہیں، چنانچہ کتب حدیث میں ہمیں بہت سے سببی احکام ملتے ہیں، مثال کے طور پر یہ روایت کہ ”سعید بن جبیر کتابت حدیث کو ناپسند کرتے تھے یا یہ کہ انہوں نے کہا ”کیا تجھے علم نہیں کہ کتابت ناپسندیدہ ہے؟“

کتب اصول حدیث میں مصطلحات کی واضح تعریف سے عرف نظر کرتے ہوئے [یہ بات اپنی جگہ واضح ہے کہ] احکام پر لکھنے والے بہر حال کتابتیں تصنیف و تالیف کرتے تھے اور محدثین میں جو اہل قلم ان سے پہلے ہو گزرے تھے، ان کی تالیفات بھی ان کی نگاہ سے اوچھل نہ تھیں۔ صاف ظاہر ہے کہ اس طرح کی اصطلاحات سے ان کی مراد [”سماع“ و ”قراءت“ سے بے نیاز ہو کر محض] تحریر و کتابت کے ذریعے روایت کا منتقل کرنا تھا۔ مدون کتاب پر [فی نفسہ] انہیں اعتراض نہ تھا۔

یہاں ہمیں سب سے پہلے ان اصطلاحات پر توجہ مرکوز کرنا چاہیے جو سلسلہ ہائے سند میں وارد ہوئی ہیں اور درحقیقت مآخذ کا حوالہ مہیا کرتی ہیں۔ اگرچہ بظاہر یوں معلوم ہوتا ہے کہ ان سے مراد زبانی روایت ہے۔ ان اصطلاحات کا آغاز پہلی صدی ہجری کے نصف ثانی میں ہوا۔ اصول حدیث کی کتابوں میں انہیں ”الفاظ“ کا نام دیا جاتا ہے۔ یہ اصطلاحات حدثاء، اخبارنا، سمعت جیسے نکتوں سے عبارت ہوتی ہیں۔ باوجود اس کے کہ یہ [اصطلاحات] بہت پرانی ہیں،

یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے [محل] استعمال پر اطلاق نہیں پایا جاتا۔ چنانچہ بعض محدثین کی عادت ہے کہ "انقل بالسماع" کے لیے سمعت کہتے ہیں۔ بعض کا قاعدہ یہ ہے کہ اگر نقل بذریعہ "قراءت" ہو تو اخبار کے برعکس حدیث کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔ جبکہ دوسری صدی ہجری کے نصف ثانی میں اکثریت کے ہاں دونوں صورتوں میں اخبارنا ہی بہتر سمجھا جاتا تھا۔ یہ بہرحال ان کے لیے لازمی تھا کہ اس بات کی وضاحت کریں کہ سامع تنہا تھا یا حلقہ حدیث میں اور اس کے ساتھ تھا۔ ایک مرتبہ امام اوزاعی کی خدمت میں ایک شامگرد کی طرف سے جس نے ان سے بہت سی احادیث تحریر کی تھیں، یہ سواں اٹھایا گیا۔ امام اوزاعی کا جواب یہ تھا کہ جو احادیث انھوں نے تنہا اس شامگرد کو پڑھ کر سنائی ہیں، ان کے لیے حدیثی استعمال کرے اور جو کچھ اس نے جماعت کے ساتھ سنا ہے، اس کا اظہار حدیث سے کرے۔ رہیں وہ احادیث جو شامگرد تنہائی میں استاد کے آگے پڑھے، سوان کے لیے اخبارنا آنا چاہیے اور اگر جماعت میں سے ایک شامگرد استاد کے سامنے پڑھے تو اس کے لیے اخبارنا کہنا چاہیے۔ شامگرد نے اجازت جو حدیث حاصل کی ہوں، ان کے لیے بھی اخبارنا آئے گا، جبکہ "قراءت" کے لیے جس نامور صورتوں میں مساننا یا امسانا اور تہبت کے لیے کتب الہی کے الفاظ استعمال کر لیے جاتے ہیں۔

سلسلہ ہائے اسناد میں حرف جر عن بکثرت آتا ہے اور کسی فعل کے بغیر — یہ ایک لفظ، صول حدیث میں دو کام کرتا ہے — ایک طرف اس سے مراد روایت بطریق اجازت ہوتی ہے اور دوسری طرف یہ اسناد کے غیر متصل ہوئے کی نشاندہی کرتا ہے، مثلاً، یہ عبارت "عن علی فلان عن فلان" یہ معنی رکھتی ہے کہ میں نے فلان کے سامنے پڑھا جس نے بطریق اجازت حق روایت حاصل کر رکھا تھا۔ وہی دوسری صورت، سواں کی مثال یہ اسناد ہے قال: حدثنا وکیع عن علی بن المبارک عن یحییٰ عن معاذ بن جبل۔ یہاں دوسرا عن دو ایسے محدثین کو مربوط کر رہا ہے جن میں سے ایک کی وفات دوسرے سے ڈیڑھ سو برس بعد ہوئی۔ اصول حدیث میں ایسی حدیث کو "مقطوع" یا "مرسل" کہتے ہیں، یعنی غیر متصل اسناد والی۔ تاریخ تالیف کے نقطہ نظر

سے دیکھ جائے تو اس سے مراد ایسی تحریر کا استعمال ہوا جو، بقول محدثین، نامکمل اسناد والی ہے۔
 کئی ایک اصطلاحات ایسی ہیں جو ”وچادہ“ کا مفہوم دیتی ہیں، یعنی کسی معتبر تحریر سے اقتباس
 جس میں مؤلف کے اپنے ہاتھ کے یا کسی مشہور روایت کے نسخے کو استعمال کیا گیا ہو۔ تاریخ تالیف
 کے اعتبار سے اس کی بڑی اہمیت ہے۔

اس ضمن میں قال، ذکر، وجہات جیسی اصطلاحات متداول ہیں اور سی طرح بعض اور
 تعبیرات مثلاً اُخذت، اُخبرت، رُوی بھی آتی ہیں، طبری نے خُذت کی اصطلاح ان مآخذ
 کے لیے استعمال کی ہے جن سے اس نے بطریق ”وچادہ“، استفادہ کیا۔ اور اس امر کا غائب
 احتمال ہے کہ طبری نے اس طور پر کئی سو مآخذ کا مواد اپنی تفسیر و تاریخ میں شامل کیا ہے۔

بن حجر نے ذکر کیا ہے کہ بخاری نے ۱۳۴۱ حدیثوں کے علاوہ لغوی، تاریخی اور ایسی ہی اور
 نوعیتوں کی بہت سی عبارات کا آغاز قال، ذکر، رُوی جیسے الفاظ سے کیا، تاہم بخاری کا طریقہ
 اخذ، طبری اور دیگر محدثین و مؤرخین کے طریقہ اخذ سے یکسر مختلف ہے۔ چنانچہ بخاری نے ایسے
 مواقع پر تمام راویوں کے نام حذف کر دیے ہیں، مثلاً وہ سیدھے سادے انداز میں کہہ دیتے ہیں
 قال ابن عباس، اور اس کے بعد جو قول ہے، وہ لے آتے ہیں، اس عمل کو اصول حدیث میں
 ”تعلیق“ کا نام دیا جاتا ہے۔ طبری کا طریقہ یہ ہے کہ خُذت کا لفظ استعمال کرتے ہیں، مگر
 [راویوں کے] نام حذف نہیں کرتے۔

یہاں تک میری کوشش یہ رہی ہے کہ اصول و اصطلاحات حدیث کے مختلف موضوعات کے
 ذریعے یہ ثابت کر سکوں کہ اسانید کسی بھی حال میں محض زبانی روایات کا حوالہ نہیں دیتیں، بلکہ
 مؤلفین اور شیعہ راویوں کے نام سے کران کی نشاندہی کرتی ہیں۔ اور آج ہمارے پاس اس بات
 کے بڑے اسکاٹات موجود ہیں کہ اُن ابتدائی مآخذ کی روشنی میں جو ہم تک پہنچے ہیں، اس رائے کا
 ثبوت مہیا کر سکیں، مثلاً ہمارے لیے یہ ثابت کرنا ممکن ہے کہ طبری جب اپنی تاریخ میں مندرجہ ذیل
 اسناد لاتے ہیں: حَدَّثَنَا ابْنُ حَمِيدٍ قَالَ، حَدَّثَنَا سَلَامَةُ قَالَ، حَدَّثَنَا ابْنُ اسْحَقَ (ابن حمید

نے ہم سے بیان کیا کہا کہ سلامہ نے ہم سے بیان کیا، کہا کہ ابن الخثعم نے ہم سے بیان کیا (تو اس صورت میں وہ ہمیشہ محمد بن الخثعم کی کتاب المعازی سے حرف بحرف اقتباس لارہے ہوتے ہیں۔ اسی طرح جب وہ اپنی تفسیر قرآن میں یوں کہتے ہیں، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَمْرٍو الْبَاهِلِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا اِبْرَ عَاصِمُ السَّبِيلِ قَالَ حَدَّثَنَا عِيسَى بْنُ مِيمُونٍ عَنْ اِبْنِ اَبِي نَجِيحٍ عَنْ مَجَاهِدٍ (محمد بن عمرو باہلی نے ہم سے بیان کیا، کہا کہ ابو عاصم السبیل نے ہم سے بیان کیا، کہا کہ عیسیٰ بن میمون نے ہم سے بیان کیا ابن ابی نیحج سے روایت کرتے ہوئے اور انھوں نے مجاہد سے روایت کی)۔

تو اس صورت میں وہ قرآن کریم کی اس تفسیر سے اقتباس مار رہے ہوتے ہیں جو مجاہد کی تالیف ہے اور ہم تک پہنچی ہے۔ مختلف میدانوں میں ایسی بہت سی مثالیں موجود ہیں۔

چنانچہ اگر آج ہم جامع کتب حدیث میں آمدہ اسانید کے ذریعے ان مؤلفین کا سراغ پا سکتے ہیں، جن کی تحریریں ہم تک پہنچی ہیں تو باقی ماندہ معومات بھی ہمیں اس سلسلے میں مدد دے سکتی ہیں۔ ورنہ ہم اسناد کے ذریعے ان مآخذ کے مؤلفین کی تعیین کر سکتے ہیں جن کی تالیفات استعمال میں لائی گئی تھیں۔ مثال کے طور پر بخاری کی یہ روایت لیجیے، حَدَّثَنَا مُسْلِمُ بْنُ اِبْرَاهِيمَ، حَدَّثَنَا عَبْدُ اللّٰهِ (۱) بن المبارک (مسلم بن ابراہیم نے ہم سے بیان کیا کہ عبد اللہ بن مبارک نے ہم سے بیان کیا)۔

یہاں یہ وضاحت ہوتی ہے کہ (۲) هَذَا الْحَدِيثُ لَيْسَ بِخَرَّاسَانَ فِي كِتَابِ اِبْنِ الْمُبَارَكِ اَمْلَاهُ عَلَيْهِم بِالْبَصْرَةِ (یہ حدیث خراسان میں ابن مبارک کی تحریر میں موجود نہیں۔ یہ انھوں نے لوگوں کو بصرہ میں اٹھا کرائی)۔

مطلب یہ ہوا کہ بخاری نے اپنے شیخ مسلم بن ابراہیم کی کوئی تحریر استعمال کی تھی جس کا انحصار عبد اللہ بن مبارک کی تحریر پر تھا۔

ایک اور مثال لیجیے۔ ابراہیم بن ابی طالب، امام مسلم سے سوال کرتے ہیں "آپ نے اپنی

کتاب صحیح میں سوید سے روایت کو کیونکر درست سمجھا؟ اس پر مسلم فرماتے ہیں: ”اور بھلا کہاں سے میں حفص بن میسرۃ کا نسخہ لاسکتا تھا؟“ امام مسلم کی جامع الجامع الصحیح میں اس اسناد سے مراد یہ ہے کہ سوید بن سعید (م ۲۳۸ھ) حفص بن میسرۃ (م ۱۸۰ھ) کی تحریر کا حوالہ دیتے ہیں۔

لیکن اسانید میں اکثر اوقات کوئی ایسا اثر نہیں پایا جاتا جس سے اس تحریر کے موافق کا نام معلوم ہو سکے، جسے اس مآخذ نے استعمال کیا تھا جو آج ہمارے ہاتھ میں ہے، مثلاً ہم بخاری کے ہاں یہ اسناد پاتے ہیں: حدثنا عبد اللہ بن محمد قال حدثنا عبد الرزاق قال أخبرنا معمر بن ہمام عن بی ہریرۃ (عبد اللہ بن محمد نے ہم سے بیان کیا۔ کہا کہ عبد الرزاق نے ہم سے بیان کیا کہ محمد بن ہمام نے ابو ہریرۃ سے روایت کرتے ہوئے ہمیں خبر دی)۔ اب یہ سارے نام جانے پہچانے ہیں اور یہاں جن لوگوں کا ذکر آ رہا ہے، سب کے سب صاحب تالیف ہیں۔

چونکہ اس ابتدائی زمانے میں قدیم علماء ان مآخذ سے قریب العہد تھے، ہذا ان کی شناخت ان کے لیے ممکن تھی اور وہ اسانید میں آنے والے ناموں کے حوالے سے اکثر کتب کا سراغ پاسکتے تھے۔ چنانچہ انھوں نے ہمیں محض چند سرسری اشارات مہیا کیے ہیں اور وہ بھی بڑی نادور صورتوں میں۔

بناء بریں، کتابوں میں درج اسناد کے ذریعے مآخذ کا باہمی ربط دریافت کرے کے لیے ہمیں اپنا راستہ خود تلاش کرنا ہوگا، نیز وہ ٹکڑے جو ہم تک پہنچے ہیں اور زمانہ صدر اسلام کی ان کتابوں کے معلوم ہوتے ہیں جو ناپید ہو چکیں، ان کا ثبوت مہیا کرنا ہوگا۔ اس طرح ہم ان میں سے بعض تالیفات کو مکمل طور پر از سر نو بھی وجود میں لاسکتے ہیں۔

اس ضمن میں ہمیں کتابوں کا مطالعہ مندرجہ ذیل طریقے پر کرنا چاہیے:

جس کتاب کے براہ راست مآخذ کی تحقیق مطلوب ہو، اس کی تمام اسانید کو الگ الگ ٹکڑوں کی صورت میں جمع کر لیا جائے اور ان ٹکڑوں کو قریب ترین راویوں کے ناموں کے اعتبار سے ترتیب دے لیا جائے۔ پھر ہم اوہین مشترک نام سے آغاز کرتے ہوئے دوسرے افراد کو

زیر غور لائیں اور حریہ مشترک ناموں کا کھوج لگائیں، جو نام آخری ہو، سوزیر بحث کتاب میں استعمال کیے جانے والے ماخذ کے مؤلف کا نام ہوگا۔ اور اگر پہلے نام کے علاوہ راویوں کے ناموں میں اشتراک ہی نہ ہو اور اس سے آگے نام مختلف ہو جاتے ہوں تو پھر یہ پہلا شخص ہی اس ماخذ کا مؤلف ہے جسے استعمال کیا گیا اور اس کے مواد کی بنیاد مختلف ماخذ پر ہے۔ اور اگر، مثال کے طور پر، نام دوسری یا تیسری کڑی تک مشترک ہوں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ آغاز کے مشترک نام راویوں کے ہیں اور آخری مشترک نام۔ جس سے آگے مختلف نام آ جاتے ہیں۔ وہ ماخذ کے مؤلف کا نام ہوگا۔

الغرض جب ہم ابتداء کسی بھی کتاب کے ماخذ متعین کرنا چاہیں تو ہمارے لیے ان ماخذ کی بنیادیں معلوم کرنا بھی ٹکڑوں سے اور اسی طریقے پر ممکن ہوگا۔ امام بخاری کی کتاب پر تحقیق سے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ ان کے نوے فیصد ماخذ ان کے شیوخ کے تھے اور انھوں نے شاذ و نادر ہی ایسے مؤلفوں کی تحریریں استعمال کی ہیں جو ان سے دو یا تین نسل پہلے کے تھے۔ اس کے برعکس طبری کے ماخذ زیادہ قدیم زمانے تک جاتے ہیں۔

غلا وہ ازیں اس طرح کی تحقیق سے ہم مؤلف کے طریق کار کے ایک خاص پہلو کا بھی سراغ مہیا کر سکیں گے کہ مؤلف اپنے مواد کی ترتیب اور تیاری میں سابقہ مواد کا کس حد تک التزام کرتا ہے، مثال کے طور پر بخاری کے ہاں محض اختصار ہے، کیونکہ فی الواقع انھوں نے اپنا مواد اپنے سے پہلے کی نسل کی تقریباً دو سو کتابوں سے خذ کیا، اور یہ سب ترتیب مواد کے سلسلے میں بہت دور رس پیشرفت کی آئینہ دار ہیں، جبکہ مسلم کے بارے میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے تقسیم مواد تو اپنے سے پہلے کی نسل سے اخذ کی، لیکن وہ اپنا مواد، جہاں تک ممکن ہوتا، زیادہ قدیم مصدر سے اخذ کرتے تھے۔

الغرض اسلامی سرمایہ کتب کے اولین مصدر کو پایہ ثبوت تک پہنچانے کے لیے شرط یہ ہے کہ ہم سب سے پہلے تو ان فاسد آراء کے اثر سے آزاد ہوں جن کی رو سے اسناد کا ظہور دوسری اور

تیسری صدی ہجری میں ہوا اور راویوں کے نام دل سے گھڑ لیے گئے۔ علاوہ ازیں لازم ہے کہ قرونِ اولیٰ کی جو کتابیں ہم تک پہنچی ہیں، ہم ان میں ملنے والے راویوں کے ناموں کی نہایت تفصیلی فہرستیں تیار کریں، پھر باعتبار اسانید، ان فہرستوں کا وسیع بنیادوں پر موازنہ بھی کیا جاسکتا ہے۔

حواشی

- ۱۔ مطبوعہ خطبے میں علی بن المبارک ہے۔ تصحیح کے لیے دیکھیے: صحیح البخاری، طبع بلاق مصر ۱۳۱۱ھ، ۲: ۱۳۰ (کتاب فی المظالم والقصب، باب اثم من ظلم شیئا من الارض) (مترجم)
- ۲۔ یہ وضاحت صحیح بخاری میں شامل ہے۔ دیکھیے حوالہ بالا (مترجم)۔

کتاب الاغانی کے مآخذ

میں ایک ایسی کتاب پر بات کرنا چاہتا ہوں جو یقیناً آپ کی جانی پہچانی ہے، یعنی ابوالفرج الاصفہانی — (رہ: ۲۸۴ تا ۳۵۳ ہجری) — کی کتاب الاغانی جیسا کہ آپ کو علم ہے یہ کتاب ہم تک پہنچنے والے عرب درشے کی اہم ترین دستاویزات میں شمار ہوتی ہے۔ بہت ضخیم کتاب ہے جس کا تازہ ترین ایڈیشن ۲۴ جلدوں پر مشتمل ہے۔ اصفہانی نے یہ چاہا کہ ایک کتاب ترتیب دے جس میں گائی جانے والی مشہور چیزیں ہوں اور ان کی مناسبت سے اشعار کا ایک انتخاب، انوکھے واقعات، نیز شعراء، ادباء اور گلوکاروں کے واقعات بھی شامل ہوں۔ مولف کے اپنے بیان کے مطابق اسے اس کی تالیف میں پچاس سال صرف کرنا پڑے۔

اس کتاب سے میرا تعلق بہت پرانا ہے۔ کیونکہ میں بیس برس کا تھا کہ اپنے مستشرق استاد ہیلموٹ ریٹر سے اس کا کچھ حصہ پڑھا کرتا تھا۔ متصل اسنادوں کے ساتھ لمبی لمبی روایات نے میری توجہ اپنی طرف منعطف کی۔ میں نے اپنے استاد سے اس کا سبب دریافت کیا تو ان کا جواب یہ تھا کہ مسلمان علماء کا حافظہ بڑا عجیب تھا، وہ لمبی لمبی روایات اور پوری پوری کتابیں یا ان کے کچھ حصے زبانی یاد رکھ سکتے تھے۔ وقت کے ساتھ ساتھ میں نے کتاب الاغانی کے مآخذ کے بارے میں متعدد تحقیقات کا مطالعہ کیا۔ تمام محققین کی رائے یہی ملی کہ ابوالفرج ایک طرف تو کتابوں سے استفادہ کرتا تھا اور دوسری طرف زبانی روایات جمع کرتا تھا، کیونکہ کبھی تو وہ کہتا ہے ”میں نے فداں کی کتاب سے نقل کیا“ یا ”میں نے فداں کی کتاب میں پایا“ اور کبھی وضاحت سے کتابوں کے نام

لیتا ہے، مثلاً یوحیدہ کی کتاب اسقاط، المدائنی کی کتاب الجوامات --- وغیرہ، تاہم وہ اکثر روایات اسنادوں کے ساتھ بیان کرتا ہے، مثلاً ”مجھے فلاں نے فلاں سے سن کر خبر دی“ یا ”مجھ سے فلاں نے بیان کیا“ یا ”مجھ سے بیان کیا گیا“ یا ”فلاں نے کہا“ یا ”فلاں نے ذکر کیا“ جس سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ مؤلف نے زبانی روایات پر اعتماد کیا ہے۔ اگر اس تصور کو درست فرض کر لیا جائے تو ہمیں خود سے یہ سنا کرنا ہوگا کہ ن زبانی روایات کی تاریخی قدر و قیمت کیا ہے؟ کیا اس بات کا امکان نہیں کہ ن کا ایک بڑا حصہ تحریف شدہ ہو یا اس میں مداخلت ہو چکی ہو؟

اس قسم کے تصور کا ایک نقشہ میں یہاں آپ کے سامنے پیش کرتا ہوں۔ میں آپ کو اس موضوع پر ایک عرب ادیب کی تحریر پڑھ کر سنا چاہتا ہوں جو ۱۹۶۵ء کی ہے۔

کتاب الاغانی میں شامل حالات، روایات اور قصے بیشتر زبانی ہیں اور اس میں شک نہیں کہ زبانی روایات جب ایک شخص سے دوسرے شخص کو منتقل ہوتی ہیں تو ان میں کچھ کی بیشی ناگزیر ہوتی ہے اور منتقل ہوتے ہوئے ان کا ایک خاص اسلوب بھی ناگزیر ہوتا ہے۔ کتاب الاغانی کے مؤلف نے یہ ساری کی ساری کتاب نہ تو یکبارگی جمع کر ڈالی تھی، نہ ایک قلم نقل کر ڈالی تھی۔ ہوتا یہ تھا کہ حالات، روایات اور قصے اس کے سننے میں آتے رہتے تھے، بعد ازاں وہ خلوت میں بیٹھ کر جو کچھ سنا ہوتا تھا، اسے ایک خاص اسلوب میں تحریر کر دیتا تھا۔

جس ادیب کی اس سلسلے میں یہ رائے تھی، اس نے اپنے مقالے کا عنوان رکھا تھا ”لوگوں کے لایغانی کے مؤلف کے ساتھ انصاف نہیں کیا۔“

ابو الفرج الاصفہانی کا طریقہ قدیم کدّیوں اور مؤرخین کا طریقہ ہے۔ یہ وہی طریقہ ہے جسے اس کے معاصر، کتاب الموضح کے مؤلف المرزبانی نے برتا اور --- مثال کے طور پر --- عیون الاخبار میں ابن قتیبہ اور العقد الفرید میں ابن عبد ربہ کے طریقے کے خلاف ہے، کیونکہ یہ دونوں روایات کا اسناد لانے کا التزام نہیں کرتے تھے۔

کتاب الاغانی واحد کتاب نہ تھی جس نے میری سوچ میں اضطراب پیدا کیا، کیونکہ اس کی اسناد اس کی طویل روایات میں بار بار آتی ہیں۔ مجھے یہی مسئلہ ابوبہیدہ معمر بن عتبی کی محاذ القرآن پر تحقیق کے دوران میں پیش آیا۔ میں نے امام بخاری کو دیکھا کہ وہ اپنی الجامع الصحیح میں محاذ القرآن سے روایات نقل کرتے ہیں، سو اس کے بعد میری توجہ حدیث، تاریخ، فقہ اور ادب کی ان کتابوں کے مآخذ کے مسئلے پر مرکوز ہو گئی جس میں اسناد لانے کا طریقہ برتا گیا ہے، چنانچہ میں نے ۱۹۵۱ء میں بخاری کی الجامع الصحیح کے مآخذ پر تحقیق سے آغاز کیا اور آغاز کار اسی ابتدائی نتیجہ نظر سے ہوا جو ہمارے دور میں عام ہے، یعنی یہ تصور کہ کتابوں میں اسناد کے ساتھ جن حالات و واقعات کا ذکر لیا گیا ہے، وہ ربانی روایات سے عبارت ہیں۔ مجھے تو قحتمی کہ مجھے کچھ اشارات تحریر مآخذ کے بارے میں مل جائیں گے۔ اس بندگی میں بہت وقت ضائع ہوا۔ پھر اللہ نے اصطلاحات حدیث کی کتابوں کی جانب میری رہنمائی فرمائی۔ ان کتابوں میں محدثین نے دوسری صدی ہجری کے واسطے سے روایت اخبار، یعنی روایت و نقل کے طریقوں، نیز اخذ علم کے طریقوں سے متعلق اپنے اصول و راہنما بیان کرنا شروع کر دیا تھا۔ اس موضوع پر اپنا مقالہ میں نے ۱۹۵۶ء میں استنبول سے ”بخاری کی الجامع الصحیح کے مآخذ پر تحقیقات“ کے عنوان سے شائع کر دیا تھا اور اس کی تلخیص میں نے اپنی کتاب تاریخ التراث العربی کی پہلی جلد کے اس حصے میں فراہم کر دی ہے جو علم حدیث کے لیے مخصوص ہے۔ کتاب کے اس حصے کا عربی زبان میں ترجمہ ہو چکا ہے۔

یہاں میں صرف اسی قدر عرض کرنا چاہوں گا، جس قدر ابوغریبہ اصنہانی کے مآخذ سے متعلق میرے خطبے کے موضوع کا تقاضا ہوگا۔ اخذ علم آٹھ اقسام سے عبارت ہے۔

سماع، قراءت، اجازت، منادہ، کتاب، مکاتبت، وصیت اور وجاہہ۔ ان طریقوں میں بنیادی معیار تو یہ ہے کہ شاگردیں روایت کو، استاد سے سنے یا اسے خود پڑھ کر سنا لے۔ اور اگر نص کو سننا یا پڑھ کر سنانا ممکن نہ ہو تو استاد سے روایت نص کی اجازت لے، خواہ استاد خود اس نص کا مولف

ہو یا اپنے استاد سے سن کر یا اس کے سامنے پڑھ کر اس کا راوی ہو۔ اس طرح حق روایت کا تصور پیدا ہوا اور اخذ علم کی اقسام میں سے ہر قسم کے لیے اسالیب روایت کی بنیاد پڑی۔ اور انہی اقسام کی مناسبت سے نقل کرنے والے راوی سمعت عن (میں نے فلاں سے سنا)، یا حدثنی فلاں (مجھ سے فلاں نے بیان کیا)، یا احبرنی (اس نے مجھے خبر دی)، کے الفاظ استعمال کرتا ہے یا، اگر وہ نص کے سنتے یا پڑھ کر سنتے وقت دوسروں کے ساتھ شریک رہا ہوتا ہے تو جمع کے صیغے میں حدثنا (اس سے ہم سے بیان کیا) یا احبرنا (اس نے ہمیں خبر دی) کہتا ہے۔ پھر کتابوں کی کثرت اور مختلف ملاقوں میں ان کے پیچیدہ ذمے مسلمانوں کو مجبور کر دیا کہ وہ ”سماع“ و ”قراءت“ کے بغیر ہی کتابوں کی روایت کو جائز قرار دیں، بشرطیکہ نقل میں صحت کا اطمینان ہو۔ اس طرح ”جازت“ اور ”مکاتبت“ وغیرہ کی مختلف اقسام وجود میں آئیں اور پھر ایک وقت وہ بھی آیا کہ انہوں نے ایسی کتاب سے جس کی صحت پر اعتماد ہو بغیر کسی طرح کی ”اجازت“ کے نقل کو درست قرار دیا۔ اس قسم کو ”وحدہ“ کا نام دیا گیا اور یہ شرط عائد کی گئی کہ کتابوں سے اس قسم کی نقول کی روایت کے لیے مفظو وحدث (میں نے پایا)، اذکر (ذکر کیا گیا ہے) حدثت (مجھ سے بیان کیا گیا) یا قال (اس نے کہا) استعمال کیا جائے۔ چنانچہ اگر ہم قدما، اور ان کے شارحین کی کتابوں کا مطالعہ کریں اور ان کے اسالیب بیان کا تتبع کریں تو ہم دیکھیں گے کہ یہ چیز ان کے ہاں معروف تھی، نیز یہ کہ اس نید والی کتابوں کی عبارتیں [محض] زبانی روایات پر منحصر نہیں ہیں، اگرچہ اب اوقات پئی عطل تھیں، اسد ف سے زبانی بعد اور ان مسائل سے متعلق ان کی کتابوں کے مطالعے سے غفلت کے سبب ہمیں معاملہ حقیقت کے برعکس نظر آتا ہے۔

صحیح بنیاد سے دیکھا جائے تو اسلام کی ابتدائی صدیوں کے جو ایسے مصادر ہمارے ہاتھ میں ہیں، جن کی عبارتیں سانیہ کے بعد لائی گئی ہیں، وہ تحریروں سے ماخوذ ہیں، مثال کے طور پر کتاب الاغانی کی ایک روایت میں آتا ہے:

مجھے محمد بن الحسن بن زید نے خبر دی، اس نے کہا مجھے عمر بن شبہ نے ابو عبیدہ سے روایت

کرتے ہوئے خبر دی اور اس نے عوانہ بن الحکم سے روایت کی کہ ---

سو ہمیں یہ فرض کرنا ہوگا کہ ان مؤلفین میں سے کسی ایک کی کتاب ابو افرج الاصفہانی کے پاس تھی اور وہ اسی سے عبارت نقل کر رہا تھا۔ ہو سکتا ہے بن درید کی کتاب ہو جس سے اس نے روایت اخذ کی، یا ممکن ہے عمر بن شبہ یا ابو عبیدہ کی کتاب سے اخذ کی ہو، یا عوانہ کی کتاب سے، کہ یہ دونوں عوانہ کی کتاب کے راوی تھے، چنانچہ اس بات کا امکان ہے کہ ابو افرج کے ہاں اس روایت کا مآخذ عمر بن شبہ یا ابو عبیدہ یا عوانہ کسی کی بھی کتاب ہو، گویا جو یک یا ایک سے زیادہ نام ابو افرج کے ہاں مذکور ہوئے ہیں، ان سے وہ مآخذ جس سے روایت منقول ہے، نیز [اس مآخذ کے] ایک یا ایک سے زائد راویوں کا نام مراد ہوتا ہے۔

ہم ایک اور مثال دیتے ہیں جس میں ایک کتاب کا [باقاعدہ] ذکر موجود ہے ہمیں اس کی خبر ایزیدی (محمد بن العباس) نے الخزاز (احمد بن الحارث) کی روایت سے دی اور اس نے المدائنی سے روایت کی جو کتاب الجوابات میں ہے --- یہاں ہمارے لیے یہ فیصلہ ممکن نہیں کہ کیا ابو افرج اپنی روایت کتاب الجوابات سے نقل کر رہا تھا جس کی روایت اس نے ایزیدی کے ذریعے الخزاز سے حاصل کی؟ یہ بھی ممکن ہے کہ وہ یہ روایت ایزیدی کی کسی کتاب سے نقل کر رہا تھا، اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس سے یہ روایت کتاب الجوابات سے اخذ کی جسے الخزاز نے روایت کیا۔ اور یہ امکان بھی ہے کہ ابو افرج نے اپنی روایت الخزاز کی کسی کتاب سے اخذ کی اور اس نے اپنی روایت اسدائنی سے لی۔

قدیم دور کے وہ اسلاف جنہوں نے چوتھی صدی ہجری سے پہلے قلم اٹھایا اور جنہوں نے روایت کے ضمن میں اپنے اصوں کی ہر ایک تفصیلات پر بہت سی کتابیں مدون کیں، انہوں نے خود اپنے مآخذ کی طرف اشارات فراہم کرنے اور بالواسطہ و بلاواسطہ میں تمیز کا کوئی اہتمام نہیں کیا۔ اس کا سبب یہ نہیں کہ انہوں نے اپنے فرض میں کوتاہی برتی، بلکہ یہ ہے کہ وہ اپنی کتابیں لکھتے ہوئے اپنے ہم عصرین کے علم پر بھروسہ کرتے تھے۔ انہیں اس بات کا اندازہ نہیں تھا کہ آئندہ نسلوں کو کیا

مشکلات پیش آئیں گی۔ سو حقیقت یہ ہے کہ مؤلف اپنے ہم عصروں کی ذہنی سطح پر اعتماد کیا کرتا تھا۔ معصوم ہوتا ہے کہ بعد کی نسلیں میں اس مشکل کا احساس پیدا ہوا، چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ ان میں سے بہت سے لوگ، مثال کے طور پر، جب یہ کہتے ہیں کہ فلاں استاد سے روایت فلاں کتاب پر دلالت کرتی ہے، تو وہ قاری کی مدد کرنا چاہتے ہیں۔۔۔۔۔ نیز یہ کہ بعد کے زمانوں میں ”المشیخہ“ کے سلسلے کی جو بہت سی کتابیں تالیف کی گئیں، اسی غرض سے کی گئی تھیں۔

آج ہمارے لیے یہ ناگزیر ہے کہ ہم کوئی ایسا طریق کار اختیار کریں جس سے یہ ممکن ہو سکے کہ ہم اسلام کے قرونِ اولیٰ میں استاد روایات کے اصوں پر لکھی گئی کتابوں کے واسطے و ب واسطے مآخذ کو ثابت کر سکیں۔ وہ طریق کار جس تک ۱۹۵۳ء سے پہلے میری رسائی ہوئی، اپنی کتاب تاریخ التراث العربی کی تالیف کے دوران میں آج تک میں نے اسے اختیار کیا ہے اور روز بروز اس کی صحت پر میرا یقین بڑھتا چلا گیا ہے، اس طریق کار کا خلاصہ یہ ہے،

جس کتاب کے براہِ راست مآخذ کا سراغ لگا نا ہو، ہم اس کے تمام اسنادِ الگ الگ ٹکڑوں کی شکل میں یکجا کریں اور ان ٹکڑوں کو سب سے قریب العہد راویوں کے ناموں کے اعتبار سے مرتب کر لیں۔ پھر اوّلین مشترک نام سے آغاز کریں اور پھر دیکھیں کہ اس نام میں مشترک کڑیاں کہاں تک ملتی ہیں اور کہاں سے الگ الگ ہوتی ہیں۔ ان مشترک ناموں میں سے آخری نام اس ماخذ کے مؤلف کا ہوگا جس سے اس کتاب میں روایت نقل کی گئی ہے، جس کے مآخذ کا ہم سراغ لگانا چاہتے ہیں۔ اگر ردیوں کے نام اذ میں نام کے علاوہ اشتراک ہی نہ رکھتے ہوں اور اس کے بعد ہی، لگ لگ ہو جاتے ہوں تو پھر یہ دلیس شخص ہی براہِ راست ماخذ کا مؤلف ہے اور اس کی معلومات مختلف مآخذ سے، خود ہیں۔ اور اگر، مثال کے طور پر، نام دوسری یا تیسری کڑی تک مشترک ہوں تو اس کا یہ مطلب ہے کہ ابتدائی مشترک نام کتاب کے راویوں کے نام ہیں اور آخری مشترک نام جس کے بعد لگ، لگ نام شروع ہو جاتے ہیں، وہ ماخذ کے مؤلف کا نام

اس طریق کار کو میں صحیح بخاری، صحیح مسلم، غیر طبری کی تفسیر اور تاریخ پر آزما چکا ہوں اور میں نے دیکھا ہے کہ بخاری نے اپنا مواد اپنے سے پہلے کی نس کی تقریباً دو سو کتابوں سے حاصل کیا ہے جو سب کی سب ترتیب مواد میں خاصے ترقی یافتہ طریقے کی آئینہ دار تھیں، جبکہ مسلم اور طبری نے اپنا بیشتر مواد قدیم تر مآخذ سے لیا۔ آج کے اسلوب میں بات کی جائے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ بخاری نے تازہ ترین تحقیقات پر انحصار کیا۔

پھر، مثال کے طور پر، اگر کسی کتاب کے مآخذ کے سراغ میں ہم نے اس کے مآخذ کے مواد کو طے کر لیا اور اس طریقے کے مطابق جو مواد کسی ایک گم شدہ مآخذ کا مواد قرار پا سکتا ہے، اسے ایک الگ چھوٹی یا بڑی کتاب کی صورت میں یکجا کر لیا تو اب اس کتاب کے مآخذ کا سراغ بھی ہم اسی طریق کار سے لگا سکتے ہیں۔

اس ضروری تمہید کے بعد ہم اپنے اصل موضوع کی طرف آتے ہیں، یعنی کتاب الاعساب کے مآخذ کا مسئلہ۔ اب تک کتاب الاعساب کے مآخذ پر تحقیق کرنے والوں کا نقطہ آغاز ظن و تخمین پر مبنی رہا ہے۔ بعض ناموں کی تکرار نے ان کی توجہ اپنی طرف مبذول کی، مثلاً عمر بن شبہ، ابو ہفان، ابن سلام الحنکی، المدائنی، عبد اللہ بن ابی سعید الوضائی، اور علی بن یحییٰ۔ لیکن حوالے کی کتابوں میں ان لوگوں کی بعض تصانیف مذکور ہیں، مثال کے طور پر طبقات الشعراء یا اخبار الشعراء، چنانچہ انہوں نے خیال کیا کہ ابواغریج الاصفہانی نے ان کتابوں کو بطور مآخذ استعمال کیا۔ اس ضمن میں اہم ترین محققین فرانس کے بلاشر (Regis Blachere) (۱)، امریکہ کے زولونڈیک (۲)، اور مشرقی جرمنی کے فلایش ہمر (۳) ہیں۔ اس جرمن محقق نے اس موضوع پر ایک مستقل تحقیق قلم بند کی ہے۔ کاش اس نے محدثین کے طریقوں اور اس کی قدر و قیمت کو بھی سمجھ ہوتا۔ اس نے محض گولڈزبرگر کی معومات پر اکتفا کیا ہے۔

جہاں تک میری خاص تحقیق کے نتائج کا تعلق ہے جنہیں میں یہاں آپ کے سامنے پیش کروں گا، ہو سکتا ہے وہ ایک نئی چیز ہوں۔ بہر حال، میرے لیے وہ یکسر نئی ہیں۔ جب تک میں

نے اسانید سے فہرست کتب تک پہنچنے کے لیے، اس طریق کار کو کتب الاغصی پر منطبق نہ کیا تھا، میں بھی اپنی کتب تاریخ النوات العربی والاسلامی کی پہلی جلد کی تالیف کے دوران میں تخمین پر ہی اعتماد کرتا رہا۔ تخمین سے میری مراد ابو الفرج الاصفہانی کے براہ راست مآخذ کے مؤلفین کا اندازہ لگانا ہے۔ ”مجھے محمد بن حسن بن درید نے خبر دی، اس نے کہا مجھے عمر بن شہب نے خبر دی“ یا ”مجھے فداں نے خبر دی اس نے کہا مجھے فداں نے خبر دی“ جیسی سنادوں میں، میرا اندازہ یہ تھا کہ پہلا نام مشہور درید ایک اعتبار سے راوی، اور ایک اور اعتبار سے ایک یا ایک سے زیادہ مآخذ کا مؤلف ہے۔ ابو الفرج، ابن درید کی روایت تقریباً ۷۰ امرتبہ لایا ہے اور دوسری کڑی میں راویوں کے ناموں کا اعداد یوں ہوا ہے:

ابن تم جستانی - بوعبیدہ ۸۰ بار

اسی سے ابن الکلی ۳۰ بار

اصمعی کا جیجا - اصمعی الریاشی ۲۰ بار

ابن درید کے بعد پندرہ کے قریب نام آتے ہیں۔

میرا خیال تھا کہ ابو الفرج، ابو عبیدہ کی کتب، نیز ابن درید کی روایت میں ابن الکلی اور اصمعی کی کسی کتاب اور خود ابن درید کی کسی کتاب سے نقل کرتا ہے، لیکن آج میری رائے یہ ہے کہ ان سنادوں کے ضمن میں ابو الفرج، ابن درید کی ایک معین کتاب سے نقل کر رہا تھا۔ یہ ایک ضخیم کتاب تھی جس کے کچھ حصے ہم تک پہنچے ہیں اور وہ کتب الاغصی ہے۔ اس سلسلے میں تبدیلی رائے کا باعث سال رواں کے دوران میں اس موضوع پر مرکوز میرے تحقیقی مطالعے کا نچوڑ تھا۔ وقت کی کمی کے باعث بارہا میں اس ضروری مطالعے کو التواء میں ڈال چکا تھا، تاکہ اپنی کتاب کے نویں حصے کی تالیف کے وقت — جو ادب کے لیے مخصوص ہے — میں اس مطالعے پر مجبور ہو گیا، نتیجہ جو سامنے آیا، وہ حسب ذیل ہے

۱۔ ان راویوں کی تعداد جن سے ابو الفرج الاصفہانی براہ راست روایت کرتا ہے، ۱۵۰ تک پہنچتی

ہے۔ اسنادوں میں مشترک کڑیوں، نیز ان مقامات کا تتبع کرنے کے بعد جہاں سے راوی جدا جدا ہو جاتے ہیں، مجھے اس امر کا اطمینان ہو گیا کہ جن راویوں سے ابو الفرج احمری یا حداثی کہہ کر روایت کرتا ہے، دو آدمیوں کے علاوہ وہ سب لوگ ان کتابوں کے مؤلف ہیں جن سے ابو الفرج نے روایات نقل کی ہیں۔ ابن دریم سے ایک استثناء تو احمد بن سلیمان طوسی (م ۳۲۲ھ) کا ہے جس سے ابو الفرج نے ۸۵ بار ان الفاظ میں روایت کی ہے، ”طوسی نے ہمیں خبر دی، اس نے کہا کہ الزبیر بن بکار نے ہم سے بیان کیا۔۔۔۔۔“۔ یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ اس اسناد میں وہ طوسی کی روایت میں الزبیر بن بکار کی کتاب جمہورۃ السب سے نقل کرتا ہے۔ دوسرے آدمی ابراہیم بن محمد بن ایوب ہے جس سے ابو الفرج نے تقریباً ۵۰ مرتبہ روایت کی ہے اور وہ عبد اللہ بن مسلم بن قسیر سے روایت کرتا ہے، یعنی اس کی کتاب الشعرو الشعراء سے۔

باقی راویوں میں سے ۱۱۳۸ ایسے ملتے ہیں جن کی تالیفات مشہور ہیں، اور کچھ ایسے بھی ہیں جن کی تالیفات معروف نہیں ہیں، مثلاً الحسن بن علی الخفاف جس سے ابو الفرج نے ۸۰۰ سے زائد بار روایت کی ہے۔ الخفاف سے ابو الفرج کی روایات کی مشترک کڑیوں، نیز ان مقامات کا تتبع کیا جائے جہاں سے راوی لگ الگ ہو جاتے ہیں تو صورت حال یوں سامنے آتی ہے

الخفاف نے روایت کی ابن مہر وہ سے ۳۵۰ بار

ابن ابی الخیثمہ سے ۷۵ بار

الخزاز سے اور اس نے احمد بن حنبل سے ۷۰ بار

ابن ابی سعد سے ۵۰ بار۔۔۔۔۔ وغیرہ وغیرہ

تقریباً پچاس راویوں سے اس نے صرف ایک بار روایت کی ہے۔ یہاں یہ نشاندہی بھی من سب معلوم ہوتی ہے کہ بعض مقامات پر الخفاف نے راوی کا ذکر کیے بغیر ہی روایت بیان کر دی ہے۔

ہم اس سے یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ الخفاف ابو الفرج کے برابر راست مآخذ کا مؤلف تھا۔ اگر

ایک آدھ مثال پر انحصار کرتے تو ہمارے یہ یہ فرض کر لینا غالباً دشوار ہوتا، لیکن جملہ روایات میں ابو اعرج کے موقف کو جانچنے کے بعد، نیز نتیجے کا بعض اور طریقوں سے، جن کی تفصیل میں، میں یہاں نہیں جانا چاہتا، امتحان کر لینے کے بعد، مجھے یہ یقین ہو گیا کہ ابو اعرج اصمہانی نے اپنی کتاب کی تالیف میں سب سے پہلے غانی، طبقات الشعر، معانی، اخبار اور نوادیر کی کتابوں پر انحصار کیا ہے جو براہ راست اس کے اساتذہ کی تالیف کردہ تھیں۔ ان کتابوں میں ان اسلاف کی تحریریں بھی شامل تھیں جنہوں نے اپنی کتابوں سے ابو اعرج کے اساتذہ کے لیے رد و ہموار کی۔ یہ کہ ابو الفرج نے ان مآخذ کے نام کیوں نہیں لیے، سو اس کا سبب یہ ہے کہ اسے اپنے ہم عصروں کی معلومات پر اعتماد تھا، نیز سے مستقبل میں اپنی کتاب کی حیثیت کا اندازہ نہ تھا۔

۲- ابو الفرج اپنے بیشتر برادر راست مصادر سے کاپی رکھتا تھا اور کثرت سے ان کی طرف رجوع کرتا اور ان سے نقل کرتا تھا، لیکن اس کے پاس ان کتب کی روایت کا حق نہ تھا۔ اسی سبب سے وہ مجبور تھا کہ ان سے اقتباس بذریعہ اشارات کرے، مثلاً میں نے حمد بن ابی ظاہر کی کتاب سے نقل کیا یا "حمد بن ابی ظاہر نے رکھا۔۔۔" احمد بن ابی ظاہر نے کہا۔۔۔ "حمد بن ابی ظاہر نے بیان کیا۔"

— یا کہتا ہے "میں نے عبد اللہ بن المعتمر کی کتاب سے نقل کیا۔۔۔"

— یا "ابن المعتمر نے ذکر کیا۔۔۔" "ابن المعتمر" نے بیان کیا "ابن المعتمر" نے کہا۔۔۔"

— یا وہ کہتا ہے "اور میں نے ہارون بن اتریات ہی کے ہاتھ سے لکھی ہوئی اس کی کتاب سے نقل کیا۔"

— یا "میں نے ایک نسخے سے نقل کیا جو ہارون بن اتریات کے خط میں تھا۔"

— یا کہتا ہے "اور میں نے ہارون بن محمد کی کتاب سے نقل کیا۔"

۳- ان مثالوں میں ہم دیکھتے ہیں کہ جو کتاب مراد ہے، اس نے اس کا نام نہیں لیا، کیونکہ اسے قاری کے علم پر بھروسہ تھا۔ خوش قسمتی سے ہم یہ ثابت کر سکتے ہیں کہ ابن المعتمر کی جس کتاب کا

ابوالفرج نے ذکر کیا ہے، اس سے مراد طبقات الشعراء المحدثین ہے، اور احمد بن لی ظاہر کی جس کتاب کا ذکر کیا ہے، وہ تاریخ بغداد ہے۔ رسی تیسری کتاب جو اس کے ہاں مذکور ہے، سو شاید وہ اغانی (گیتوں) سے متعلق کوئی کتاب تھی۔ یہ بات اس اندازے کی بناء پر کی جا رہی ہے جو اس کتاب سے منقول مواد کی اساس پر قائم کیا گیا ہے۔

۴۔ ابوالفرج کے ہاں لفظ کتاب کے بمعنی نکرہ استعمال سے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ وہ کوئی غیر معروف کتاب تھی، جیسا کہ مندرجہ بالا مثالوں سے واضح ہوتا ہے، نیز مزید مثالوں کے تتبع سے اور واضح ہو سکتا ہے۔

۵۔ ابوالفرج نے دوسری اور تیسری صدی ہجری کے لوگوں کی اغانی، انساب، اخبار، نوادر اور طبقات الشعراء کی کتابوں کی طرف کثرت سے رجوع کیا، لیکن اسناد لائے بغیر۔ ورائسی صورت میں عطف و قال (اور اس نے کہا)، یا ذکر (اس نے ذکر کیا)، یا روی (اس نے روایت کی) کے ذریعے اشارہ کیا ہے۔

۶۔ ہم اکثر دیکھتے ہیں کہ ابوالفرج اپنی اسانید میں دو نام لے آتا ہے جو براہ راست استاد ہوتے ہیں، جیسا کہ مذکورہ بالا مثال میں ہے۔ مراد یہ ہوتی ہے کہ یہ دونوں شیخ دو براہ راست مآخذ کے مؤلف ہیں جن سے ابوالفرج نے اپنی روایت نقل کی۔ ایک سے اس نے روایت اخذ کی اور دوسرے کے ہاں بھی اسے پایا۔

کچھ اور مسائل بھی ہیں جن کے ذکر سے اس وقت میں گریز کرتا ہوں۔ ان کا ذکر ان شاء اللہ تفصیل سے تاریخ التراث العربی کی دسویں جلد میں کروں گا۔

خاص ادب سے متعلق حصے کی تالیف میں اس طریق کار کی بڑی اہمیت ہے۔ میں نے ابوالفرج کے ۱۳۰ کے قریب شیوخ ایسے دیکھے ہیں کہ ان میں سے ہر ایک بطور ادیب اس بات کا مستحق ہے کہ اس پر الگ کام کیا جائے۔ ان میں سے نصف ایسے ہیں کہ مآخذ میں ان کی تصنیفات کے نام ملتے ہیں۔ اس مؤخر الذکر صورت میں، میں نے یہ کوشش کی کہ منقول روایات کے مواد کا

مطالعہ کروں تاکہ ان کی نوعیت سمجھ میں آسکے۔ یہ بیشتر غانی، طبقات الشعراء، اخبار اور معانی کی کتابیں معصوم ہوتی ہیں۔

اس عمل سے فراغت پا کر میں نے یہ کوشش کی کہ جدید تر سے قدیم تر کی طرف چلتے ہوئے دوسری، تیسری اور چوتھی کڑیوں کے طور پر مذکور مؤلفین کی کتابوں کا مواد ہم کر سکوں اور یہ کوشش بھی کر سکوں کہ ان کتابوں کے نام ملے کروں یا ان کا اور ان کے مواد کا اندازہ لگاؤں، نیز متعدد مطبوعہ و غیر مطبوعہ مآخذ میں وارد ہونے والے ان کے اقتباسات کو یکجا کر سکوں۔ اس طریقے سے میں تارویح التراث العربی کی اس جلد میں جواب کے لیے مخصوص ہے، تقریباً ۳۰۰ مؤلفین کا اندراج کر سکا ہوں جن کی کتابیں تاجید ہو گئیں۔ میری خواہش ہے کہ میرے عرب رفقاء، میرے طریق کار سے اتفاق کرنے ہوئے اسی بنیاد پر اپنی توجہ بہت سی گمشدہ کتابوں کی طرف مبذول کریں۔ ہمیں یہ نہیں بھولنا چاہیے کہ یونانی ورثے سے متعلق ہماری اکثر حالیہ معلومات ان لخت لخت تحریروں پر مبنی ہیں جنہیں محققین نے سبکی کر دیا ہے۔ سب سے پہلے لازم ہے کہ ہم ان راویوں کے ناموں کی ٹھیک ٹھیک فہرستیں تیار کریں، جن کی فہرستیں ہنوز نہیں بنائی گئیں اور ان کی صحیح قدر و قیمت کا احساس نہیں کیا گیا، بلکہ بہت سے لوگ یہ سمجھتے رہے کہ یہ فرضی نام ہیں جو غیر حقیقی واقعات کو ٹھوس شواہد کا سہارا دینے کے لیے گھڑ لیے گئے ہیں۔

حواشی

1. R. Blachere *Histoire de la littérature ARABE* .1-III Paris, 1952, 1964, 1966.
2. L. Zolondek. *The Sources of the Kitab al-Aghani, Arabica*, 8/ 1961/294 308.
3. M. Fleischhammer, *Quellenuntersuchungen Zum Kitab al-Aghani*, Halle. 1965.

قدیم عربی شاعری: حقیقت یا افسانہ؟

قدیم عربی شاعری میں اصل اور نقل کے مسئلے پر بہت سے محققین نے توجہ مبذول کی اور تیسویں اور بیسویں صدی میں کئی ایک مستشرقین نے سے اپنا موضوع بنایا۔ بعد ازاں یہ مسئلہ تاریخ ادب کے میدان میں بعض عرب، ہرین کے، بین بھی بحث و اختلاف کا سبب بنا رہا۔ حقیقت یہ ہے کہ مسئلہ بہ اہم ہے اور محض جاہلی شاعری، یا مجموعی طور پر محض قدیم عربی شاعری تک محدود نہیں، کیونکہ اس کی تحقیق دراصل تمام عربی، اسلامی دورے کے تذکرہ نویسین کو علمی سطح پر سمجھنے کی کلید تصور کی جاتی ہے۔

دستیاب، ریکارڈ کے مطابق جرمن مستشرق نلڈے کے (Theodor Noldeke) پہلا شخص ہے جس نے یہ تفسیر پیش کیا۔ اس موضوع پر نلڈے کے خیالات کی ساس اسی عام تصور پر قائم ہے کہ عربی دورے کی تدوین پہلی صدی ہجری کےواخر میں جا کر ہوئی اور یہ کہ راویان شعر اس شاعری کو جو جاہلیت اور صدر اسلام سے منسوب کی جاتی ہے کسی بھی بدو سے، جو انھیں مل جائے، اخذ کر لیتے تھے، چنانچہ اس طرح ایک ہی قصیدے کی مختلف روایات میں تشادات پیدا ہو گئیں۔ مزید براں نلڈے کے کا خیال ہے کہ یہ شاعری جس قدر ہم تک پہنچی ہے، اس کے اکثر حصے پرچہ کہ ممکن ہے اور ایک خاص مقدار کے بارے میں اس نتیجے تک پہنچا جا سکتا ہے کہ وہ من گھڑت ہے، اور اسے ان شعراء سے منسوب کرنا درست نہیں ہو سکتا۔

بعد ازاں اہلوارڈ نے زیادہ گہری نظر سے اصل اور نقل کے اس مسئلے کا جائزہ لیا اور اس تحقیق

کے ڈانڈے عربی فن تحریر اور مجموعی اعتبار سے تاریخ تدوین جیسے موضوعات سے ملے۔ اس نقطہ نظر کے مطابق جاہلی قصائد کے نظم کیے جانے اور اس کی تاریخ تدوین کے مابین ایک طویل مدت حائل ہے۔ چنانچہ یہ [قصائد] ڈیڑھ سو برس یا اس سے زائد عرصے تک محض زبانی روایت میں رہے اور اس طرح ان میں غلطی بلکہ گھڑنت کی گنجائش پیدا ہو گئی۔ اس ضمن میں ابوالوارد نے راوی بن شعر کے کام کا موروثہ داستان گوؤں اور تاریخ نویسوں کے کام سے کیا ہے، کیونکہ ان کی روایت زبانی ہی چلتی رہی، تا آنکہ دوسری صدی ہجری کے وسط میں قدیم دورے کی تدوین اور کتابی شکل میں اس کی حفاظت کی تحریک پیدا ہوئی اور سی کے ذیل میں یہ روایات شعری بھی مدون ہو سکیں۔

فرض جاہلی شاعری کی ایک خاص مقدمہ رکے بارے میں منڈ کے اور ابوالوارد اپنے شکوک کو اسی بنیاد پر استوار کرتے ہیں کہ اس شاعری کی تدوین جلد عمل میں نہ آ سکی اور راویوں نے اسے چھ نسلوں تک زبانی روایت میں رکھا۔

یورپی محققین کے ہاں اس تصور کی تصحیح کا آغاز مشہور مستشرق سپرنگر A. Sprenger کے ہاتھوں ہو۔ سپرنگر نے انیسویں صدی کے نصف ثانی میں کئی تحقیقی مطالعے کر کے یہ رائے غلط ثابت کر دی کہ حدیث نبوی، تدوین کے بغیر محض زبانی روایت میں جاری رہی تھی، پھر میور (W. Muir) نے اس کے ثبوت فراہم کیے کہ قدیم عربی شاعری بہت قدیم دور میں بھی مدون کی جاتی رہی تھی اور اس کا نسل در نسل چلنا محض زبانی روایت کے وسیع سے نہ تھا، پھر جب ولہاوزن (J. Wellhausen) نے اپنی کتاب عرب جاہلیت کے آثار (Reste Arabischen Heidentums) میں تحریر کے مسئلے پر بحث کی تو اس کا میلان منڈ کے اور ابوالوارد کی رائے کی طرف نہ تھا جس کی رو سے شاعری اس قدر بعد کے زمانے میں آ کر مدون ہوئی تھی۔ ولہاوزن نے اپنی بات کے ثبوت میں کتاب الاغانی سے ماخوذ بعض عبارات پیش کی تھیں، لیکن اس کی رائے کو مستشرقین کے ہاں قبولیت حاصل نہ ہو سکی۔ جیکب (G. Jacob) نے اس کے جواب میں جو کچھ لکھا، غائبانہ اس کے زیر اثر ولہاوزن نے اپنی مذکورہ بالا کتاب کی دوسری اشاعت سے اپنی

رائے نور اس کے شواہد حذف کر دیے۔

یہ رائے کہ شعر کی تدوین دیر سے ہوئی، جتنی رہی۔ چنانچہ گولڈزہیر اپنی تحقیقات میں جو گزشتہ صدی کی آخری دہائی میں شائع ہوئیں، اس خیال کو ترجیح دیتا ہے کہ جاہلی شاعری کی بہم آوری کا کام خاندان اموی کے شہزادوں کے زیر اثر اور انھی کے عہد میں شروع ہوا۔ گولڈزہیر نے اس رائے کا ظہر جرمن زبان میں شائع ہونے والی اپنی کتاب میں کیا اور ہنگری زبان میں عربی ادب پر اپنی مختصر کتاب میں بھی۔ اس کی رائے کے مطابق عرب طویل نظمیں نہیں لکھا کرتے تھے، لہذا کئی نسلوں تک راویان شعر انھیں صرف زبانی منتقل کرتے رہے۔

انیسویں صدی کے اواخر و ربیسویں صدی کے اوائل میں تدوین کے مسئلے پر غالب نظریہ کسی حد تک نلڈ کے اور ابلوارد کے شکوک سے تو آزاد تھا، لیکن محققین علی العموم شعری میراث کی زبانی روایت ہی کے قائل تھے اور تدوین کے بارے میں بھی خیال تھا کہ اموی دور میں شروع ہوئی۔ اسی رائے کا وقت رائے کا اظہر کارل بروکلمان (Carl Brockelmann) نے اپنی کتاب تاریخ ادب عربی میں کیا۔ بروکلمان یہ تسلیم کرتا ہے کہ جزیرہ عرب کے شاہی علاقوں میں اسلام سے کئی صدیاں پہلے ہی عربوں کو فن تحریر سے واقفیت حاصل تھی، مگر اس بات کا انکار کرتا ہے کہ شاعری کے جو نمونے ہم تک پہنچے ہیں، انھیں ان لوگوں نے مدون کیا تھا۔ اس کا بھی خیال ہے کہ تدوین کا یہ عمل بعد کے زمانے میں ہوا۔

مارگولیتھ نے بھی اس مسئلے پر کئی تحقیقی مقامات لکھے۔ وہ ایک اعتبار سے درجہ اولیت میں ایک حد تک تدوین شعر کے وجود کا قائل ہے، لیکن قرآن کریم میں اسے عربوں کے ہاں قدیم مدون دستاویزات کے وجود کی نئی نظر آتی ہے۔ تمام بحث کا نتیجہ وہ یہ نکالتا ہے کہ جاہلیت سے منسوب جو شاعری ہم تک پہنچی ہے، وہ بعد کے وقتوں میں اسلامی روح کے ساتھ نظم کی گئی۔ طہ حسین نے بھی جب اپنی کتاب فی الشعر الجاہلی شائع کی تو انھی خطوط پر قدم بڑھایا اور مصر میں ریروست بحث وجدال کی نشا پیداکی۔ بعد ازاں جب طہ حسین نے اپنی کتاب کو دوسری بار

شائع کیا تو اپنی بعض آراء سے رجوع کر لیا۔

اُس (C J Lyall) پیدا محقق تھا جس نے عربی ادب پاروں پر گہری تحقیق کر کے قدیم عربی شاعری پر اعتماد بھاس کرنے کی کوشش کی، تاہم اُس کی ترجیح بھی یہ تھی کہ جو جاہلی شاعری ہم تک پہنچی ہے، اس کا بیشتر حصہ پہلی صدی ہجری کے نصف اوّل میں آ کر مدون ہوا۔ اسی طرح کی رائے کرنگو (F Krenkow) نے بھی جس نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ عربوں نے بہت عرصہ کے زمانے میں مدین شعر کے لیے فن تحریر سے جو مدد لی، وہ اس سے کہیں زیادہ بڑے پیمانے پر تھی کہ جس قدر بہت سے لوگ خیال کرتے ہیں۔ اس رائے پر کرنگو کی دلیل یہ تھی کہ مختلف متن کی بڑی تعداد کی بنیاد عربی رسم الخط کی نوعیت اور اس سے واقع ہونے والی تعجیف و تحریف پر ہے، اور ان باتوں کا سماع یا زبانی روایت کی انحصار سے کوئی تعلق نہیں۔

بعد ازاں اس مسئلے کے کئی پہلوؤں پر محققین میں اختلاف رائے چلتا رہا اور ظہور اسلام سے کچھ عرصہ قبل مدین شعر میں استعمال تحریر کے سوال پر بڑی لے دے ہوئی۔ یورپی محققین کی کئی کوششیں سامنے آئیں جن میں لیوی ڈیلائیڈ اور بلاشیر وغیرہ بعض مستشرقین سرفہرست ہیں۔ پھر عربوں میں یوسف اعش اور ناصر الدین اسد کا نام آتا ہے۔

یوسف اعش نے اپنی کتاب نشاة تدوین الادب العربی میں نئی آراء پیش کیں، پھر ناصر الدین اسد نے اپنی کتاب مصادر الشعر الجاهلی لکھ کر اس موضوع کی تحقیق میں بڑا سنجیدہ حصہ لیا اور اس مسئلے کے مختلف پہلوؤں کو زیر بحث کر شافی انداز سے مختلف آراء کو پرکھا جس سے واضح نتائج سامنے آئے۔

ان تحقیقی کاوشوں سے ہمارے سامنے جو تصور ابھرتا ہے، وہ یہ ہے کہ قدیم عرب شاعری کی تدوین میں تحریر سے مدد لینے کا رواج موجود تھا اور شعراء کی ایک بڑی تعداد تحریر سے کام لیتی تھی، چنانچہ بعض شعراء خود اپنا کلام مدون کرتے تھے اور پھر اس کی کات چھانٹ اور نوک پلک سنوارنے میں لگے رہتے تھے۔ بعض اشعار ہر شاہوں کے نام خطوط میں مدون شکل میں بھیجے جاتے تھے۔

پڑھنا لکھنا، چونکہ صحرائین قبائل میں قابلِ فخر نہ تھا، لہذا بعض شعراء اپنے شعروں کو املاء کراتے تھے اور اسی لیے بڑے شاعر کا کوئی راوی یا ایک سے زیادہ راوی ہوا کرتے تھے۔ بس اوقات یہ راوی خود بھی شاعر ہوتے تھے، چنانچہ طہ حسین نے شاعر رویوں کے ایک سلسلے کا ذکر کیا ہے جو ادب بن حجر، ہیر بن ابی سلمی، کعب بن زہیر، حطیہ، بدہ بن نسریم، تمیم بنہ، اور کثیر غزوہ پر مشتمل ہے۔

جاہلیت میں روایت کا طریقہ کیا تھا؟ اس کے بارے میں واضح شہادتیں زیادہ نہیں ملتیں، لیکن اموی دور کی معلومات سے صاف پتا چلتا ہے کہ راویان شعراء کے کلام کی تدوین کیا کرتے تھے۔ ہم یہ دعویٰ تو نہیں کر سکتے کہ جاہلیت کے تمام راوی اشعار مدون کرتے تھے، مگر دوسری طرف یہ دعویٰ بھی غلط ہے کہ اگر زبانی روایت نہ ہوتی تو جاہلی شاعری نابود ہو جاتی۔

صدر اسلام میں قدیم عربی شاعری کی روایت سے متعلق بہت سے واقعات مذکور ہیں۔ ان سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ تدوین کا رواج عام تھا، اور اس میں شک بھی نہیں کہ جاہلی شاعری اور اس کی روایت پر توجہ خفائے راشدین کے دور میں جاری رہی۔ اسی طرح اموی دور کی بعض شہادتوں سے جاہلی شاعری کے بعض مدون مجموعوں کا سراغ ملتا ہے، چنانچہ فرزدق کے پاس دیوان لید ورجاہیت کے بعض اور دواوین موجود تھے۔ جہاں تک اس قصے کا تعلق ہے جس کے مطابق نعمان بن المنذر کے حکم سے شاعری کی تدوین کی گئی اور مختار ثقفی نے اسے دریافت کیا، (سو اس پر اہل تحقیق میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ جاہلیت و صدر اسلام میں شاعری کی تدوین کا معاملہ انساب، مثال اور حدیث نبوی کی تدوین سے مشابہ ہے۔

عربی دستاویزوں پر تحقیقی نگاہ ڈالنے سے یہ بات کھل کر ہمارے سامنے آئی کہ قدیم عربی شاعری کی تدوین ظہور اسلام کے بعد تین مرحلوں سے گزری:

پہلا مرحلہ: محدود پیمانے پر تحریر کو جاری رکھنا، جس طرح دور جاہلیت سے سلسلہ چلا آتا تھا۔

دوسرا مرحلہ: مدون شاعری اور زبانی متداون شاعری کو جمع کرنا

تیسرا مرحلہ: علمائے لغت کی تالیفات میں شعری مجموعوں کی بہم آوری

شعر کے میدان میں یہ مرحلہ، [مراحل تدوین حدیث] کے متوازی چلتے ہیں، چنانچہ پہلا مرحلہ "کتبت حدیث" سے مشابہ ہے۔ مدون اور زبانی روایت شعر کو یکجا کرنا "تدوین حدیث" سے مماثلت رکھتا ہے جو دوسرا مرحلہ ہے، جبکہ دواوین کی صورت میں شعری مجموعوں کی تیاری "ترویج حدیث"، یعنی تیسرے مرحلے سے مشابہت رکھتی ہے۔

گمان غائب یہ ہے کہ شعر کے میدان میں دوسرا مرحلہ عہد بنی امیہ کی اوین دہائیوں میں شروع ہو چکا تھا، چنانچہ امیر معاویہ کے عہد میں اس میلان کا آغاز ہوتا ہے اور ہم اس دور میں عبید بن شریہ کو یمن کے احوال اور اشعار و نساب پر کتاب تالیف کرتے ہوئے پاتے ہیں۔ سی طرح زیادہ بن ابیہ کو کتاب المشالب اور یزید بن مفرغ الخمری کو شیخ کی سیرت اور اشعار جمع کرتے دیکھتے ہیں۔ الغرض جمع تدوین کی یہ تحریک پہلی صدی ہجری کے اواخر اور دوسری صدی کے آغاز میں خاصی توانا تھی۔

عمائے لغت اور دواوین و مجموعہ ہائے شعری کے مؤلفین نے اس مرحلے [کے نتائج] پر بہت زیادہ انحصار کیا۔ فرزدق نے شعر سے دلچسپی باپ دادا سے پائی۔ جریر کو بھی اپنے دادا سے شاعری اور اس کی روایت کا درس ملا۔ ذوالرمۃ اربعی کا ردی تھا۔ کیسے بھی شعر کی حید روایت کرتا تھا، چنانچہ کہا جاتا ہے کہ شعر اور روایت شعر کے علم میں دوحہ دائرہ پر فوقیت رکھتا تھا۔ یہ بات سب کو معلوم ہے کہ ابو عمرو بن العلاء جیسے مشہور راوی اپنی روایات کا سلسلہ ردی شاعروں کی اسی نسل سے ملاتے ہیں۔

عبد اموی میں شعری بہم آوری کی تحریک زوروں پر تھی جس میں مؤرخین اور مفسرین نے بھی حصہ لیا، چنانچہ ثابت ہے کہ شعری، قنودہ، زہری، محمد بن السائب الکھمی و عوانہ بن الحکم عربی شاعری کا اعلیٰ فہم رکھتے تھے۔

ان تمام مراحل میں زبانی روایت کا سلسلہ بھی تدوین کے پہلو پہ پہلو جاری تھا اور دونوں ایک دوسرے کی تکمیل کرتے تھے۔ علم حدیث میں طرق روایت کے مسئلے پر — جو اصطلاحاً "تکمل

”العلم“ سے موسوم ہے۔ تحقیق کے بعد ہم اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ شعر کے میدان میں صورت حال مختصر ایوں بیان کی جاسکتی ہے

راوی اشعار کی روایت کرتا تھا جو تحریر اس تک پہنچے ہوتے تھے، یا اس نے خود انھیں مدون کر رکھا ہوتا تھا۔ بسا اوقات یہ اشعار اسے مکمل طور پر از بر بھی ہوتے تھے۔ اس طرح گویا حدیث کے راوی کی حیثیت راوی شعر کی حیثیت کے متوازی ہے۔ یہ روایت محض ربانی نہیں ہوتی تھی، بلکہ اس کا انحصار تحریری دستاویزوں پر بھی ہوتا تھا۔ یوں اس رائے کی تصحیح ہو جاتی ہے جو ابوالوارث نے قائم کی اور جس نے اسے قدیم عربی شاعری کی اصلیت کی طرف سے بدگمان کر دیا۔

روایت شعر پر مدون تحریروں کا اثر مسم ہے۔ اموی دور کی بہت سی دستاویزیں ہمارے سامنے ہیں جو اس کا ثبوت فراہم کرتی ہیں، چنانچہ حماد الراویۃ اپنی تحریروں سے مدد لیا کرتا تھا۔ اس پہلو سے تدوین حدیث اور تدوین شعر میں مماثلت پائی جاتی ہے کہ دونوں میں سی زبانی روایت پر اعتماد کیا جاتا تھا جسے تحریری دستاویزوں کی تائید حاصل ہوتی تھی۔

تدوین حدیث اور تدوین شعر میں یہ فرق ضرور ہے کہ حدیث میں وہ سلسلہ اسناد بھی موجود ہوتا ہے جو مصادر کی نشاندہی کرتا ہے جبکہ شعر میں راویوں کی کڑیوں کا ذکر نظر انداز کر دیا جاتا ہے، تاہم بعض دستاویزوں میں قصائد کے راویوں کا سلسلہ اسناد بھی مذکور ہے جو چابی دور کے قدیم ترین راوی تک پہنچتا ہے۔

سلسلہ اسناد کے موجود ہونے اور نہ ہونے کا یہ فرق جو تدوین حدیث اور تدوین شعر کے مابین نظر آتا ہے، اس کا سبب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ باعتبار زمانہ چابی شاعری حدیث نبوی سے قدیم تر ہے۔

چونکہ محض تحریر و تحریر شعری روایت جسے زبانی روایت کی توثیق حاصل نہ ہو، کمزور اور عدم اطمینان کا سبب تصور کی جاتی تھی، سو یہ پہلو [بھی] اخذ حدیث سے مشابہ ہے۔ بناء بریں، زمر ہے کہ جن والراویۃ اور خلف ال عمر کے بارے میں بعض حکم جو لگتے چلے آ رہے ہیں، ہم اس میں مناسب

ترمیم کر لیں، کیونکہ نلڈ کے اور اہلوار نے قدیم شاعری کے بارے میں اپنے شکوک کی بنیاد ہی اس امر پر قائم کی تھی کہ ان کے نزدیک حماد الراویہ، ور خلف الاحمر پر جعلی شعر گھڑنے کا الزام عائد ہوتا تھا۔ سچی بات یہ ہے ان پر اس طرح کا حکم لگانا انصافی ہے، کیونکہ اس میدان میں آخر یہی دوا آ رہی تو ہمیں تھی۔ قدیم شاعری کی پرکھ رکھنے والے اور بھی بہت لوگ تھے، اور ایسی تحریری دستاویزیں موجود تھیں جن کے ہوتے ہوئے شعر میں جعل سازی کا امکان بہت محدود ہو جاتا ہے، چنانچہ کچھ من گھڑت شاعری کا وجود یہ جوار پیدا نہیں کرتا کہ قدیم عربی شاعری کے سارے سرمائے کو مشکوک تصور کر لیا جائے۔

حاشیہ

- ۱۔ دیکھیے ابن خنی، ابو عثمان، الخصائص، مطبعہ دارالکتب المصریہ، ۱۳۷۱ھ/۱۹۵۲ء، ۱، ۳۸۷ (مترجم)۔

اسلامی ثقافت میں جمود کے اسباب

گزشتہ چند برسوں کے دوران میں جب مجھے عرب ممالک کی مختلف یونیورسٹیوں میں لیکچر دینے کا اتفاق ہوا جو بحیثیت مجموعی تاریخی علوم یا علوم کے کسی خاص شعبے میں مسلمانوں کے مقام سے متعلق تھے تو تقریباً ہر مرتبہ یہ سوال مجھ سے پوچھا جاتا رہا کہ وہ اسباب کیا تھے جو اسلامی ثقافت میں جمود کا باعث بنے۔

یہی سوال گا ہے گا ہے ہر راست یا گھما بھرا کر مجھ سے بہت سے اور لوگوں نے بھی پوچھا، جن کے دلوں میں بہت سے شکوک تھے، خصوصاً علم و ثقافت کی تاریخ میں مسلمانوں کے حصے کے بارے میں ان کا یہ متشککانہ موقف سوائے کی سادہ سی سے ظاہر تھا۔ مثلاً ان کا یہ کہنا کہ اُمرو واقعی بقول آپ کے مسلمانوں کو علم و تمدن کی تاریخ میں ایسا اونچی مرتبہ حاصل تھا تو پھر آج مسلمان معاشرے کی اس درجہ پس ماندگی کا کیا سبب ہے؟

اس تشکک اور قوطی نقطہ نظر کی ساس یہ ہے کہ بعض لوگوں کو، واسطہ یا بد واسطہ مغربی معاشرے سے متعارف ہونے کا موقع نہ درانہوں نے دور حاضر میں اس زبردست فرق کا مشاہدہ کیا جو مغربی معاشرے اور اسلامی معاشرے کی علمی و تکنیکی سطح کے مابین پایا جاتا ہے۔

بعض اوقات یہ سوائے ان لوگوں کی طرف سے بھی ہوتا ہے جو اپنے علمی و دینی ورثے پر مغبوطی سے قائم ہیں اور انھیں اپنی ثقافت میں جمود کو دیکھ کر، نیز مغربی معاشرے کے مقابلے میں اپنی موجودہ پس ماندگی کو دیکھ کر دکھ ہوتا ہے۔ پہلے گروہ میں بہت سے ایسے لوگ ہیں جو علوم عقلیہ

کی نجات دہندہ و شفا بخش قوت پر ایمان مطلق رکھتے ہیں۔ ان میں کچھ تو ایسے ہیں جو معاشرے میں ایمان و رعایت کے کسی حد تک موجود رہنے میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتے، جبکہ کچھ وہ ہیں جن کے خیال میں معاشرے کا معیار بلند کرنے کا واحد طریقہ یہی ہے کہ اسے دین اور عقیدے سے یکسر پاک کر دیا جائے، ہر ایسے ثقافتی و تمدنی عنصر کو ترک کر دیا جائے جس کا دین اور عقیدے سے کچھ ربط ہو اور تمام تر توجہ مغربی دنیا کی طرف دی جائے۔ اس قسم کی فکری رو نے بیسویں صدی کے آغاز سے بعض اسلامی ممالک میں رنگ پکڑنا شروع کیا اور میرے وطن (ترکی) پر بطور خاص تسلط جمالیا، چنانچہ حکام نے اس کے آگے ہتھیار ڈال دیے اور یہ سمجھنے لگے کہ انھوں نے ایک نئے معاشرے کی تخلیق کے لیے صحیح بنیادی علاج اور اکیسر عظیم کو دریافت کر لیا ہے۔ اب اس علاج کا تجربہ ہوئے یک صدی ہوئے کو آتی ہے اور معالجوں کی اکثریت کو اس کی صحت اور تاثیر پر شک گزرنے لگا ہے، چنانچہ اب وہ کوئی اور راستہ تلاش کرنے پر مجبور ہیں۔ یہ ہا یوسی ونا کا می بہت سے لوگوں کے ہاں ایک نفسیاتی کردہ کی صورت اختیار کر گئی ہے، چنانچہ جس تازہ ترین تجربے کو انھوں نے قبول کیا اور سینے سے لگایا تھا، اب اس سے نفور ہیں، بلکہ بسا اوقات اس کے خلاف انتقامی جذبات رکھتے ہیں۔ کچھ اور اسباب ایسے پیدا ہوئے جنھوں نے اشتراکیت کو یہ موقع فراہم کیا کہ وہ آخری نجات دہندہ کی حیثیت سے دستِ شفقت بڑھانے میں کسی سے پیچھے نہ رہے۔ اس گروہ کے لوگوں کی نظر میں اسلامی معاشرے کی پس ماندگی کا صرف ایک ہی سبب ہے اور وہ ماضی دہائیوں میں، خود ”اسلام“ ہے۔ یہ ایک طرف کی بات تھی۔ دوسری طرف روایت پسندوں کی رائے میں معاشرے کی پس ماندگی اور اسلامی ثقافت میں جمود کا سبب دینی تعلیمات سے وابستگی میں کمزوری اور زندگی کے تمام پہلوؤں میں اس کے کامل نفاذ میں کوتاہی ہے۔

ان دونوں فریقوں کے بیچ میں بہت سے ایسے لوگ بھی موجود ہیں جو دونوں توجہوں سے دامن کش ہیں اور حیرت کا شکار ہیں۔ بسا اوقات وہ ان سبب انگاروں کے ہم نوا ہو جاتے ہیں جو معاشرے کے جمود کو اسلامی سوسائٹی کے کسی خاص ادارے کی سستی یا بگاڑ کا یا کسی غیر مسلم عنصر کی

دخل اندازی کا نتیجہ قرار دیتے ہیں۔

میں سمجھتا ہوں کہ آپ لوگ مجھ سے میرے ذاتی جواب یا میری خاص ذبیہ کی توقع رکھتے ہیں، جیسا کہ میرے خطبے کے عنوان کا تقاضا ہے۔ میں آپ کے سامنے اعتراف کرنا چاہوں گا کہ یہی سوال جب گزشتہ خطبات کے دوران میں میرے سامنے پیش کیا جاتا تھا تو میں اس سے دامن بچانے کی کوشش کرتا تھا اور یہ عذر پیش کرتا تھا کہ اس کے جواب کے لیے بہت وقت درکار ہو گا اور یہ وعدہ کیا کرتا تھا کہ ان شاء اللہ جلد از جلد اس ذمہ داری کو بھی ادا کروں گا۔

سامعین کرام! اپنی گفتگو کے آغاز ہی میں، میں آپ تک یہ درخواست پہنچا دینا چاہوں گا کہ آپ مجھ سے اس مسئلے کے حتمی حل، یا کسی ایسے حل کی توقع نہ رکھیں جو قریب قریب حتمی کہلا سکے۔ میری جانب سے آپ کے سامنے اس مسئلے کا جائزہ مختصر اس مؤرخ کی کوشش ہے جسے تاریخ علوم کے ضمن میں تیس برس سے زائد عرصے تک عربی و اسلامی ورثے کا مطالعہ کرنے کا موقع ملا اور جو یہ جانتا ہے کہ موجودہ [بیسویں] صدی میں اس مسئلے پر مختلف بحثوں سے واقفیت بہم پہنچانے کے بعد، ان علوم سے خاص اپنے تعلق کی روشنی میں اس مسئلے پر بحث کرے جس کی اساس اس اصول پر قائم ہو کہ درست تو جیہ اس وقت تک ممکن نہیں جب تک عربی و اسلامی علوم کی ایک ہمہ پہلو اور ٹھیک ٹھیک تصویر سامنے نہ آ جائے، جس سے ہمیں پوری وضاحت سے ان عناصر کا علم ہو جائے جنہوں نے ان علوم کی تشکیل و تکوین کی اور جو غائب کسی خاص وقت میں کمزور اور مضمر ہونے لگے۔ اسی طرح ان تخریبی اور رجعت پسند عناصر کا بھی علم ہو جائے جنہوں نے سرور زمانہ کے ساتھ اسلامی معاشرے کے ارتقاء کی رفتار کو سست کرنے، ورنہ بالآخر اسے جمود کی کیفیت تک پہنچانے میں حصہ لیا۔

اس مسئلے پر بحث نئی نہیں ہے۔ مسلمان و مستشرقین اس پر بہت غور کر چکے ہیں اور دوسری عالمی جنگ کے بعد سے اس پر خصوصی توجہ میں اضافہ ہوا ہے۔ ۱۹۵۶ء میں فرینکلنرٹ میں "روایتی سانچوں کی تقلید اور ثقافتی زوال کا مسئلہ" (Klassizismus Und Kulturver Fall) کے

موضوع پر ایک علمی کانفرنس منعقد ہوئی اور بارہ علماء نے مختلف تہذیبوں کے حوالے سے اس موضوع پر بحث کی جن میں اسلامی تہذیب بھی شامل تھی۔ اس کانفرنس کے چند ماہ بعد فرانس کے شہر بور دو میں ایک ورکالفرنس ہوئی جو بطور خاص اس موضوع پر اسلامی تہذیب ہی کے حوالے سے بحث کے لیے ”تاریخ اسلام میں روایتی سانچوں کی تقلید اور ثقافتی رد“ (۱) کے نام سے منعقد کی گئی۔

اس مسئلے پر بحث میں انیس علماء نے مقامات پیش کر کے حصہ لیا۔ ہر ایک نے اسلامی تہذیب یا علوم کے کسی ایک معین پہلو سے بحث کرنے اور جمود کے جو اسباب و مراحل اس کی نظر میں آسکے، ان کا خاکہ پیش کرنے کی کوشش کی۔ دینی افکار، اسلامی فقہ، اسلامی فنون، تصوف، فلسفہ اور عقیدہ، عربی ادب اور علوم طبیعیہ کو بھی اسی طرح زیر غور لیا گیا۔ ان علماء میں سے کسی نے بھی یہ دعویٰ نہیں کیا کہ اس کی توجیہ حتمی ہے۔ یہ قیمتی مشاہدات اور ہم آراء اسلامی علوم و تہذیب کے مختلف گوشوں میں ان کے طویل اشہاک کا ثمرہ ہیں۔ مسلمان ہماری کو چاہیے کہ وہ ان کا مطالعہ اور ان سے استفادہ کرے۔ ظاہر ہے کہ وہ ان کو کئی یا جزئی طور پر قبول کرنے کا پابند نہیں اور نہ اسے یہ توقع رکھنا چاہیے کہ یہ سب آراء جو پیش کی گئیں، درست بھی ہوں یا اسلامی تہذیب سے رشتہ رکھنے والوں کے احساسات سے کاملاً ہم آہنگ ہوں۔

یہاں میرے لیے یہ ممکن نہیں کہ ان سب اہل علم کے افکار کا خلاصہ بیان کر سکوں۔ نہ میں ان افکار کی صحت پر تفصیل سے بحث کر سکوں گا، بہتہ دو باتوں کی طرف اشارہ ضروری سمجھتا ہوں، ایک یہ کہ اس مسئلے پر عمومی بحث کے ضمن میں ایک اہم حقیقت، ان علماء کی پیش کردہ علمی آراء میں بھی ہمیں نظر آتی ہے اور وہ یہ کہ عموماً اسباب اور علامات آپس میں گٹھ بند ہو جاتے ہیں۔ حالانکہ اس مسئلے کو زیر بحث لاتے ہوئے عمومی اعتبار سے اس فرق کو امتیازی حیثیت حاصل ہے، کیونکہ یہ امر واضح ہوتا ہے کہ جس چیز کو محقق اسلامی تہذیب کے جمود کا سبب تصور کر رہا ہے، بہ نگاہ غائر دیکھا جائے تو، وہ حقیقت میں ”سبب“ نہیں، بلکہ علامات میں سے ایک علامت ہے۔

دوسرے یہ کہ علوم کی عمومی تاریخ میں ہنوز عربی و اسلامی علوم کے مقام کی شناخت یا وضاحت نہیں کی جاسکی۔ ہرچند کہ مستشرقین نے علوم کے مختلف میدانوں میں سسٹانوں کے بہت سے اہم کارناموں کا سراغ لگایا ہے، تاہم دو تین سو برس سے مؤرخین علوم کے ہاں پیش کش کا جو قدیم روایتی انداز ورثے میں چلا آ رہا ہے، وہ قریب قریب جوں کا توں باقی ہے۔ اسی طرح کسی ایک میدان کے بجائے مجموعی اعتبار سے تاریخ علوم میں سسٹانوں کے مقام کا کوئی ٹھیک ٹھیک اور بھرپور تصور ہیوز تشکیل نہیں پاسکا۔ اس صورت حال کے نتیجے میں سسٹانوں کے مقام کا موارنہ دیگر اقوام — خصوصاً اہل یونان — کی علمی عطایا مہذبن سے کرنا مناسب نہ ہوگا۔ وہ اس لیے کہ یونانی ورثہ تاریخ علوم میں اس وقت آیا، جب اس کے پسند کرنے والوں نے پہلے اسے اپنے ذوق کے مطابق خوب جانچ لیا اور اسے اچھی طرح حقیقت اور مرتب کر لیا گیا، اور معیاری مواد کو غیر معیاری مواد میں سے چھانٹ لیا گیا۔ چنانچہ کہاں کمزوری ہے اور کہاں مضبوطی، نیز کیا عناصر تفسیری ہیں اور کیا تحریری؟ اس ضمن میں اسلامی علوم میں اختصاص رکھنے والوں کے تہرے بیشتر درست یا صاحب نہیں ہوتے۔ اس موقع پر میں چاہوں گا کہ اسلامی ثقافت میں جمود کے مسئلے پر ایک توجیہ آپ کے سامنے رکھوں جسے عظیم مستشرق میلوٹ ریٹرنے بیان کیا ہے۔

وہ سوال اٹھاتا ہے

مسلمان عالم کے ذمے کیا کام ہے؟ یہ کہ جو کچھ اس کے اساتذہ نے اسے سکھایا، پوری پوری صحت و دیانت کے ساتھ آئندہ نس تک منتقل کر دے۔ اور ہمارے ہاں کیا چیز پیش نظر ہے؟ ایک کلیہ آداب (College of Arts) کی مجلس اساتذہ نے جب فلسفے کی کرسی کے لیے ایک امیدار کا انتخاب کرنا چاہا تو یوں ہوا کہ اس مجلس نے ایک مشہور جرمن فلسفی کے ایک شاگرد کو امیدوار قرار دینے سے اس بناء پر انکار کر دیا کہ اپنے استاد کے مقابلے میں اس شاگرد نے فلسفے کے میدان میں کوئی نئی چیز پیش نہیں کی، کیونکہ وہ بہر صورت کسی ایسے رفیق کار کی تلاش میں تھے جس نے کوئی نئی، انوکھی بات پیدا کی ہو۔ کالج کا یہ موقف ایک بنیادی

خیاں پر منحصر تھا، اور وہ یہ کہ کون آخری اور طے شدہ حقیقت وجود نہیں رکھتی۔ رہا اس مکان کا گمان کہ فلاں فلسفی آخری حقیقت تک پہنچ گیا ہے، سو یہ ان کے ذہن میں یہی نہیں سکتا۔ دور جدید کے یہ حقیقت کا مفہوم بنیادی طور پر ارتقائی ہے جو مسلسل، معوم سے بلند تر کی طرف سفر کرتا رہتا ہے، جب کہ اس کا مفہوم اسلامی درتھوڈو کسی (مراد عقیدہ بل سنت) میں ایک حتمی اور مستقل شے کی حیثیت رکھتا ہے۔ مغرب میں مسلسل ایک ذہنی غلطی برپا رہتا ہے، جب کہ مشرق پر وہی جانی پہچانی آسودگی چھائی رہتی ہے جو اس کا تیار ہے اور جس کا اشتیاق گا ہے گا ہے گوئے نے ظاہر کیا۔ مشرقی ذہنیت میں ”تبدیل نہ ہونے“ کی کیفیت ہمیں جمود نظر آتی ہے، جبکہ مسلمانوں کے مسلمہ عقائد میں نئی نئی باتوں کو بدعت تصور کیا جاتا ہے جن کی حقیقت مشکوک اور مشتبہ ہے۔ ان کے ہاں ہر وہ عہد رو بہ زوال ہے جو قدیم مثالی معیار سے ہٹ گیا ہو، جب کہ ہم کسی عہد کو اس لیے رو بہ زوال تصور کرتے ہیں کہ اس میں کوئی تغیر ہی پیدا نہیں ہوا۔

یہ چند تاثرات ایک عظیم جرمن فاضل کے ہیں جسے عربی و اسلامی ورثے کے ایک بڑے حصے سے واقفیت حاصل تھی، اس نے دوسروں کو اس سے متعارف کرانے میں بڑا حصہ لیا اور اس کے دل میں اس ورثے کے لیے محبت و احترام کے جذبات پائے جاتے تھے۔ میں، جو اس فاضل کا شاگرد اور اس کا بے حد ریزین احسان ہوں، اگر یہ کہوں تو غالباً کسی گستاخی کا مرتکب نہ ہوں گا کہ میرے خیال میں ادب و بلاغت کے موضوع پر عرب علماء کے نہایت اہم کارناموں کا سراغ لگانے والے میرے اس استاد کی مجموعی عربی و اسلامی ورثے پر بھرپور نظر نہیں تھی اور میرے خیال میں وہ سوانحی تحریروں میں وارد ہونے والے نوادر اور قصے کہانیوں کو ضرورت سے زیادہ اہمیت دیتے تھے۔ انھوں نے اسلامی تمدن میں جمود کے مسئلے کو پیش کرتے ہوئے ایسے نتائج اخذ کیے ہیں جو ان معلومات سے ہم آہنگی نہیں رکھتے جن کا انکشاف مسلمان علماء کے عمومی موقف، تاریخ معوم میں تازہ کاری کے سلسلے میں ان کے یقین اور صلاحیت، نیز عقل انسانی کی قدرت پر ان کے اعتماد کے

سلسلے میں اب تک ہو سکا ہے۔ تفاق سے مجھے پنے منصف مزج استاد کے ان تاثرات پر۔
 بعض مثالوں کی مدد سے جو آگے آئیں گی۔ اعتراض پیش کرے کا موقع بھی ملا۔ اس کے جواب
 میں جو کچھ انھوں نے کہا، وہ یہ تھا: ”استغفر اللہ، میرے ذہن میں جو کچھ آیا، میں اس کی خوب وصحت
 کے غرے میں رہا، حالانکہ اس کی بنیاد محض نفسِ امارہ پر تھی۔“ میں نے ان کی خدمت میں دوسری
 صدی ہجری کے جابر بن حیان کے بعض اقوال پیش کیے جو علم بشری کے حدود پر اس کے اصولی
 موقف سے متعلق تھے۔ جابر بن حیان کی رائے یہ تھی کہ علم میں اضافے، نیز نئے انکشافات کے
 سلسلے میں انسان کے سامنے کوئی حد نہیں ہے۔ اسے چاہیے کہ دو تمام کائنات کے اسرار منکشف
 کرنے کی کوشش کرے اور یہ کہ اس عالم سے ماوراء جو اسرار ہیں، ان سب کو منکشف کرنے کی
 صلاحیت اسے عطا کی گئی ہے۔ یاد رہے کہ ارسطو بنی نوع انسان میں ایسی صلاحیت کا انکار کرتا ہے۔
 جابر کو شاید اوروں سے بڑھ کر اس بات کا یقین تھا کہ ہماری دنیا، ذی اور روحانی دونوں
 اعتبار سے ایک ہمہ گیر ریاضیاتی قانون پر قائم ہے۔ اسے یقین تھا کہ تمام موجودات عام اور ان
 کے عمل عددی قیاس میں لائے جاسکتے ہیں۔ اس کا کہنا تھا: ”اگر ہم خواص شیا کی عددی تحلیل مہیا
 کر سکیں تو ہم دنیا کے کیمیا میں اپنے کام کو صحیح بنیاد فراہم کر دیں گے اور اسی بنیاد پر اشیاء کو قیاس
 کرنے کا اصول، یعنی اشیاء عالم کے بے ریاضیاتی حتمیت کے میزان کا اصول قائم ہوگا۔ یہ
 اصول اشیاء اور ان کی داخلہ ہم آہنگی کے ایک معقولات نظام کی وضاحت کرتا ہے اور ایک اعتبار سے
 ہر شے میں اس کا ظہور بھی موجود ہے، جبکہ دوسرے اعتبار سے یہی دنیا کا مجرد اساسی مفہوم بھی ہے۔
 --- وغیرہ وغیرہ۔“

میں نے، ن کو [یعنی اپنے استاد کو] ابن البیہتم کی کتاب فی الشکوک علی بطليموس
 کے پیش لفظ میں سے اس کا یہ قول سنایا:

حق مقصود بالذات ہے۔ اور جو چیز مقصود بالذات ہو، اس کے حسب کو صرف اس کے
 پانے سے غرض ہوتی ہے۔ اور حق کو پانا دشوار ہے اور وہ راستہ جو اس کی طرف جاتا ہے،

دشوار گزار ہے۔ حقائق، شبہات میں ڈوبے ہوئے ہیں۔ علماء سے حسن ظن رکھنا سب لوگوں کے خمیر میں ہے، چنانچہ علماء کی کتابوں کا قاری اگر اپنی طبیعت کے تقاضے کو رو دے دے اور اپنا مقصد یہی بنالے کہ ان کے فرمودات کی حقیقت اور ارشادات کی غایت کو سمجھ سکے تو اسے جو حقائق حاصل ہوں گے، وہ محض ان معانی اور مقاصد سے عبارت ہوں گے جو ان علماء نے مراد لیے اور جن کی طرف انہوں نے اشارہ کیا۔ حالانکہ اللہ نے علماء کو معصوم عن الغلط نہیں بنایا اور نہ ان کے علم کو تقصیر و خلل سے محفوظ بنایا ہے۔ اگر ایسا ہوتا تو کسی علمی مسئلے پر علماء میں باہمی اختلاف نہ ہوتا اور نہ حقائق میں کسی شے پر ان کی آراء متفرق ہوتیں، جب کہ امر واقعہ اس کے برخلاف ہے، لہذا طالب حق وہ نہیں جو متقدمین کی کتابوں کا محض قاری ہو، ورنہ ان پر حسن ظن میں اپنے طبعی رجحانات کے ساتھ بہہ جائے، بلکہ طالب حق وہ ہے جو ان کے بارے میں اپنے ظن پر بھی شک کرے۔ ان کی کتابوں سے جو کچھ سمجھے، اسے قائل کے بعد قبول کرے۔ دلیل و برہان کی پیروی کرے، محض قوب قائل پر نہ چلے جو خود ایک انسان ہے، اور جس کی سرشت کی خصوصیت ہے کہ اس میں طرح طرح کے نقص و خلل شامل ہیں۔ اگر کتب عموم کے کسی قاری کا مقصد حقائق کی پہچان ہو تو اسے لازم ہے کہ جو کچھ پڑھے اس پر محالاً نہ نظر ڈالے اور اس کے متن و حواشی سب کے بارے میں ذاتی طور پر ذمہ داری اٹھائے اور ہر ایک پہلو سے اس پر کڑی تنقید کرے اور اس تنقید کے عمل میں خود اپنی ذات کو بھی شک و شبہ سے بالاتر نہ سمجھے، چنانچہ مخالفت یا موافقت میں توازن کو بگڑنے نہ دے۔ اگر وہ اس روش کو اختیار کر سکے تو حقائق اس پر منکشف ہو سکیں گے اور متقدمین کے پاس جو امر کاکی کوتاہی یا استہوارہ گیا ہوگا، اسے نظر آ جائے گا۔ (۲)

امانون لمعودی کے مقدمے میں، لیردنی کا یہ قول بھی میں نے استہترم کو سنایا۔

میں نے وہی کیا ہے جو ہر انسان کو اپنے فن میں کرنا لازم ہے، یعنی اگلوں کے اجتہاد کو ممنونیت کے ساتھ قبول کرے اور اگر کہیں خلل پائے تو بے تحجک اس کی اصلاح کر دے۔

اور جو کچھ اس فن میں خود اسے سوجھے، اسے اپنے بعد کے زمانے میں آنے والوں کے لیے محفوظ کر جائے۔ (۳)

ہو سکتا ہے، آپ میں سے بعض کے ذہن میں یہ خیال آئے کہ مدنی فکر کی تاریخ میں اس نوع کے افکار اور ایسے افکار رکھنے والے لوگوں کا وجود ایک ناوری چیز رہی ہوگی۔ چنانچہ میں ضروری سمجھتا ہوں کہ سب سے پہلے تو بطور خاص یہ واضح کر دوں کہ ایسے افکار و اشیا میں کا ظہور مناسب ماحول اور سازگار حالات کے بغیر محض اللہ قادر ہو جانا ممکن ہی نہیں۔ دوسرے یہ کہ اعتناء یہ کوئی ناور مظہر نہیں رہا، بلکہ علوم کی سب سے خوب کے تعمیری مرحلے میں تسلسل اور کثرت کے ساتھ ان کا ظہور ہوا ہے، لیکن تاریخ علوم نے یہ تو ان کا احساس نہیں کیا، یہ پھر تجویز عارفانہ سے کام لیا۔ اجازت دیجیے کہ اٹھارہ برس پہلے کا ایک واقعہ، جسے میں بھول نہیں سکتا، اس موقع پر آپ کو سناؤں۔ اتفاق سے میں اپنے جرمن ساتھیوں میں سے ایک کی ریڈیائی تقریر لیسرونی کے بارے میں سن رہا تھا۔ لیسرونی کی مدح و ستائش کے بعد جو ذاتی تبصرہ اس نے پیش کیا، وہ یہ تھا کہ ”خدا ہر ہے ہم اسدی فکر میں تحریک احيائے علوم کے سے علماء کی توقع نہیں رکھ سکتے۔“

میں اس رائے پر اپنے دوست کو ہدفِ مذمت بنانا نہیں چاہتا، کیونکہ فکر اسلامی سے ایک عمومی ربط کے باوجود وہ تاریخ علوم کے اس عادلانہ حکم سے محروم تھا جو مشترک فکر انسانی کی تاریخ میں مختلف اطراف سے لیے جانے والے حصے پر لگایا جانا چاہیے۔ اس کے حافضے میں علوم اور تہذیبوں کی وہی مصنوعی تاریخ تھی جسے ہم نے، اور اس نے درس گاہوں میں پڑھ رکھا ہے۔

سامعین کرام! آج کے خطبے سے میرا مقصد یہ نہیں کہ میں تاریخ علوم میں مسلمانوں کے مقام پر گفتگو کر دوں اور نہ مجھے اس بات سے کچھ خوشی ہوتی ہے کہ تاریخ علوم میں مسلمانوں کا مقام ان کی اولاد کے لیے محض اظہارِ فخر کا ایک وسیلہ ہو۔ میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ جو لوگ آج عربی و اسلامی علوم کے وارث ہیں، ان کے لیے ان علوم کی تاریخ کا تحقیقی مطالعہ اس قدر ضروری ہو گیا ہے جس کا ان پر زندگی بخش اثر پڑے گا۔ یہ عمل ناگزیر ہے تاکہ ان وارثوں کو پہلے تو یہ معلوم ہو سکے کہ

ان کے آباء نے علوم کا آغاز کس طرح کیا وہ کہاں تک پہنچے اور اس سلسلے میں کیسی محنت، مستقل مزاجی، سچی بے نیازی اور صبر، اپنے پیشروؤں کے کاموں سے انصاف اور درگزر، ارتقائے علوم کے مسئلے کے واضح فہم، خود اعتمادی، اسرار کائنات کا احاطہ کرنے کے لیے اللہ کی عطا کردہ انسانی صلاحیتوں پر وسیع اعتماد، اور کسی تنقیدی اختیارات سے کام لیا، تاکہ رفتگاں کے حالات ان کے لیے عمدہ نمونہ بھی ہوں اور پڑاؤں اور ہاشم طریقے پر سامان عبرت بھی۔ اور پھر [ان وارثوں کو] اس نئی نئی گمراہی سے بھی نجات ہو جو علوم کے جدید ارتقاء کو دیکھ کر ان میں سے بعض کے ہاں پیدا ہو گئی ہے، حالانکہ ان علوم میں اس کے آباء کا حصہ دیگر اقوام سے کسی طرح کم نہیں۔ اس طریقے سے ان کے لیے یہ ممکن ہو گا کہ وہ اسلامی علوم میں جمود کے مسئلے کا جائزہ ان کی صحیح تاریخ کے مطالعے کی روشنی میں لے سکیں۔

درست ہے کہ تاریخ علوم اس امر میں شک کی گنجائش نہیں چھوڑتی کہ نویں صدی ہجری کے اوائل میں جمود کا مظہر رفتہ رفتہ تمام عالم اسلام میں محسوس کیا جانے لگا۔ جمود کے اسباب متعین کرنے کا مسئلہ بہت مشکل ہے، لیکن خود جمود ایک تاریخی حقیقت ہے، جو رونما ہوئی اور وقت کے ساتھ ساتھ اس میں اضافہ ہوا۔ میرے خیال میں غالباً صحیح طریق کار یہ ہو گا کہ ہم ارتقاء اور جمود کے مرحلوں کا باہمی موازنہ کریں اور یہ سمجھنے کی کوشش کریں کہ کون سے تفسیری عن صر زوال پذیر ہو گئے اور کون سے تخریبی عناصر داخل ہو گئے جو ارتقاء کی رفتار کو گھٹانے کا سبب ثابت ہوئے، تاکہ اس میں ٹھہراؤ کی کیفیت پیدا ہو گئی۔ اس قسم کا موازنہ، سیاسی و اقتصادی تاریخ کی شرکت سمیت عربی و اسلامی علوم کی تاریخ کی ایک گہری وضاحت کے بغیر مکمل نہیں ہو سکتا۔ جب تک [اس سلسلے میں] ہمارا علم محدود اور عربی و اسلامی علوم کی تاریخ پر ہمارا مطالعہ غیر ترقی یافتہ ہے، ظاہر ہے کہ ہمارا تجزیہ اندازوں اور مفروضوں کے دائرے میں رہے گا، اس سے آگے نہ بڑھ سکے گا۔ ایسی صورت حال میں ضرورت کا تقاضا یہ ہے کہ ہم اس کا آغاز کر ڈالیں اور اس دشمن میں حقائق کا سامنا کرنے سے نہ ڈریں، خواہ وہ کتنے ہی تکلیف دہ کیوں نہ ہوں۔

جمود کے مسئلے پر بحث کرتے ہوئے، میرے خیال میں، ایک اہم تمدنی حقیقت کی طرف اشارہ کرنا ضروری ہے، وہ یہ کہ عربی و اسلامی علوم چوتھی صدی ہجری کے واسطے سے مغربی دنیا میں منتقل ہونا شروع ہوئے اور یہ اسی وقت ہوا جب انسان نے سطح پر ضروری رابطے کے ذریعے وہاں پر فضا ساز کار ہو چکی تھی۔ نویں صدی ہجری کے اوائل میں بھی مغرب کی مسیحی دنیا کی طرف عربی و اسلامی علوم کے منتقل ہونے کا یہ عمل جاری رہا۔ اس حقیقت کا مفہوم یہ ہے کہ عربی و اسلامی علوم کو اپنے خلاق تعمیری مرحلے کے وسط میں پہنچنے سے قبل ہی، ایک اور نمونہ کا موقع ملا جس کے نتیجے میں وہ ایک اجنبی، حوال میں ارتقاء پذیر ہونے لگے اور اس نئے، حوال کا دامن اپنے مزید انکشافات سے بھرتے رہے، تا آنکہ چند صدیوں کے عرصے میں یہ، حوال خلاق اور تعمیری صورت اختیار کر گیا۔ آپ کو معلوم ہے کہ تاریخ علوم اس انحصار اور نئے، حوال میں عربی و اسلامی علوم کے اس تسلسل سے منکر ہو گئی ہے اور اس کا نام ”تحریک احیاء کا دور“ رکھ دیا ہے اور غالباً انیسویں صدی عیسوی کے اوائل سے اسے یونانی علوم کے نقش قدم پر مغرب کی مسیحی دنیا کی بیداری قرار دیئے گا، اور یہ کہنے کا رواج ڈال دیا ہے کہ یونان کا عقلی مسلک ہی وہ مسلک تھا جس نے انسان کو قرون وسطی کے اواخر میں اس عقلی قوت پر اعتماد بخشا جو اسے عطا ہوئی تھی۔ اس مصنوعی اور سن گھڑت تصور نے جو تاریخی حقائق کی تحریف پر مبنی ہے خود مغربی دنیا میں اعتراضات کو تقویت دینا شروع کر دیا ہے۔ اسی چیز نے معاصر فرانسیسی فلسفی اتین جیسون (Etienne Gilson) کو مجبور کیا کہ وہ ۱۹۵۵ء میں اپنی کتاب میں اس نام نہاد تحریک احیاء کو ”جامعات کے اساتذہ کی تحریک احیاء“ کا نام دے۔ اس کی رائے میں ”تحریک احیاء کا مفہوم خالصتاً تاریخی مفروضہ نہیں ہے جس کے درجہ صحت کا تعین واقعات کے حوالے سے کیا جاتا ہو، بلکہ یہ ایک اصولی نقطہ نظر کی حیثیت رکھتی ہے اور اسی سبب سے بحث کی متحمل نہیں ہو سکتی۔ واقعات نے یہ اصولی موقف پیدا نہیں کیا، بلکہ تحریک احیاء کی یہ تعریف جذبات کی ان گہرائیوں سے پھوٹی ہے جس سے خود واقعات پیدا کیے جاتے ہیں۔۔۔“

جیسون یہ بھی کہتا ہے کہ:

تاریخی حقیقت — جسے انسان جمید از مکان سمجھتا ہے یا نظر انداز کر دیتا ہے — کے مقابل ایک اور جعلی، خود ساختہ حقیقت جنم لیتی ہے جسے انسان خود تراشتا ہے، پھر وہ اس کی شرح و تاویل جاری رکھتا ہے، تا آنکہ باقی تمام حقائق — جو سی و بی دسے لگا نہیں کھاتے — کو رد کرنے کے لیے اسی کا سہارا لینے لگتا ہے۔

اس گزارش کے بعد میں اپنے بنیادی موضوع کی طرف لوٹتا ہوں اور دوبارہ یہ عرض کرتا ہوں کہ سہی و نیو نے اس طریقے پر ایک طرف تو مغرب کی مسیحی دنیا میں علوم کے سفر کو جاری رکھنے کا سامان مہیا کیا جو (ان علوم کے لیے) ایک اجنبی دنیا تھی۔ اور دوسری طرف اس عمل میں — بعض اہم سیاسی، دینی و اقتصادی و عسکری اسباب کے پہلو بہ پہلو — ایک ور جہت سے بھی حصہ لیا اور ہماری تہذیب کے جمود و زوال کا سامان کیا۔ یہ درست ہے کہ ہم جمود کے اسباب کو تمام و کمال اسی خارجی سبب پر محمول نہیں کر سکتے۔ بلاشبہ بہت سے داخلی اسباب بھی اس میں شامل تھے، مثلاً مسلمانی اختلافات، دنیائے اسلام کے مشرق میں متغولوں کی اور مغرب میں بربروں کی پیدا کی ہوئی شدید بے چینی، صلیبیوں کے لگاتار حمصے جنھوں نے معموں کے عمی ارتقاء کے تسلسل پر منفی اثر جھوڑا، علاوہ ازیں علم اور علماء کی سرپرستی کا خاتمہ در کتابوں کی بربادی، اعلیٰ درس گاہوں اور علماء کے، مین مسلسل تعلق کا ختم ہونا اور اہم دریافتوں کا۔ نیا ئے اسلام کے ایک علاقے سے دیگر علاقوں کی طرف منتقل نہ ہونا۔

مثلاً کے طور پر یہاں میں فلکیات کے حوالے سے ایک اہم حقیقت کی نشان دہی کرنا چاہوں گا۔ ساتویں اور آٹھویں صدی ہجری میں مسلمان ماہرین فلکیات مشرق میں، اپنے جدید نظریات کے ذریعے بطیموسی نظام کے زواں کی راہ، ہموار کر رہے تھے، جبکہ مغربی دنیائے اسلام میں ان کے ہم چشم، چھٹی صدی ہجری میں اسی نظام کے خلاف کچھ اور جدید نظریات پیش کر رہے تھے۔ اور ان نظریات کے ایک جانب سے دوسری جانب تک پہنچنے کا کوئی امکان نہ تھا، تاہم یہ سب جدید نظریات چند ہی سال میں مغربی دنیا تک پہنچ جاتے تھے اور نہ صرف فلکیاتی، فکار، بلکہ فلسفہ و

طبیعیات کے افکار کو بھی آگے بڑھاتے تھے۔

یہ بات خاص طور پر نشان دہی کے لائق ہے کہ ان دونوں صدیوں کے دورن میں، یعنی خود مرحلہ جمود سے فوراً پہلے کے عرصے میں دنیائے اسلام میں بہت سی عظیم اشیان دریافتیں ہوئیں جن سے یہ توقع پیدا ہوتی تھی کہ تجربی اور فلسفی علوم کی تقریباً سبھی شاخوں میں فکر انسانی ایک نئے مرحلے سے دوچار ہونے والی ہے، تاہم تاریخی حالات ایسے تھے جن کے سبب دنیائے اسلام میں تو یہ [افکار و اکتشافات] مقامی سطح تک محدود ہو کر رہ جاتے تھے، لیکن بدیسی جتنے کی طرف تیزی سے منتقل کر دیے جاتے تھے جہاں انھیں ہاتھوں ہاتھ لینے اور عمل میں لانے والے موجود تھے، اگرچہ پہلے پہل یہ کام تقلید یا سرقے کی سطح پر ہوتا رہا، تا آنکہ آگے چل کر اس سے وہاں اپنے ثمرات پیدا کیے۔

ساتویں اور آٹھویں صدی ہجری میں یہی صورت حال جاری رہی، تا آنکہ عثمانیوں سے آ کر عظیم دست عثمانیہ کی بنیاد رکھی جس کے بارے میں آپ کو معلوم ہی ہے کہ نویں صدی میں رابع مسکون کے ایک بڑے حصے پر حکمران رہی۔ عثمانیوں کی بارعب عظمت، عالم اسدم کے قوی کو آخری بار مرکوز کرنے سے عبرت تھی۔ ایک شاندار ماضی سے ورثے میں ملنے والے ن قوی کی ترکیز نے انھیں نویں اور دسویں صدی ہجری میں اس قابل بنایا کہ وہ دنیا کی سب سے بڑی سیاسی و عسکری قوت کی حیثیت سے سامنے آسکیں، لیکن انھیں یہ خبر نہ تھی — بلکہ خبر ہونا ممکن ہی نہ تھا — کہ یہ عظمت جو ان دو صدیوں میں قائم و دائم رہی، ان کے دشمنوں کے لیے ایک بے مرحلے کی ابتداء ثابت ہوگی جس میں وہ ان پر سبقت سے جانے اور علم و سیاست کے میدان میں انھیں ان کے مقام سے ہٹا دینے کا آغاز کریں گے۔

یہ درست ہے کہ عثمانیوں نے عربی و اسلامی علوم، نیز جماعت کا تصور اپنے مسلمان اسلاف سے ورثے میں پایا اور اس پر توجہ دینے میں غفلت بھی نہیں برتی۔ جہاں تک اس تاریخی حقیقت کا تعلق ہے کہ جو علوم ان تک پہنچے تھے، وہ تقریباً ایک صدی قبل جمود اور زوال کے مرحلے میں داخل

ہو چکے تھے، سواس کا عثمانیوں کو احساس نہ تھا۔ در اس وقت یہ ان کی نظر میں دشوار بھی تھا، جبکہ مغرب کی مسیحی دنیا میں ترجیحات علمی کا شعور نیز علم کے میدان میں گہری دلچسپی فروغ پا چکی تھی اور اس صورت حال سے ان لوگوں کی ہمت فزائی ہوئی کہ وہ عربوں کے مقابلے کے لیے اٹھیں اور یہ کیفیت تیرہویں صدی عیسوی کےواخر سے واضح ہونے لگی۔ محقق کو جو تاثر ملتا ہے، وہ یہ ہے کہ سب سے اعلیٰ علمی مرتبہ جس تک رسائی کے لیے نویں صدی ہجری کے بعد سے دنیائے اسلامی کوشاں رہی، وہ محض اسلام کے ورثے کو زیادہ سے زیادہ سمیٹ کر محفوظ کرینے سے عبارت تھا۔ اس زمانے سے آگے چلتے ہوئے محقق کوشاں ہی نہیں اس ورثے کو بنیادی اعتبار سے آگے بڑھانے کی ضرورت کا شعور نظر آتا ہے۔

عثمانیوں کی یہ دو صدیاں تو اسی کام میں لگیں کہ وہ دنیا کے ایک بڑے حصے پر عسکری تسلط قائم رکھ سکیں، پھر انھیں عسکری، سیاسی اور اقتصادی تمام پہلوؤں میں کمزوری اور ضعف کا احساس ہوا۔ چنانچہ انھوں نے اپنے انداز میں بعض داروں کی تجدید دوران میں تبدیلی لانے کی کوشش کی، لیکن وہ وضاحت سے یہ سمجھنے پر قادر نہ تھے کہ اس پس ماندگی کا سبب دراصل علمی پس ماندگی اور علماء کے معیار کا انحطاط تھا۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہہ دیجیے کہ انھیں علامات تو دکھائی دیے لگیں، لیکن حقیقی اسباب تک ان کی نظر نہ پہنچ سکی۔

آخری تین صدیوں میں تجدید یا — عثمانیوں کے بقول — تہجد دہ کی کئی کوششیں سامنے آئیں جن میں حقیقی اسباب کے بجائے علامات پر سطحی نظر ڈالی گئی اور، ظاہر ہے کہ، یہ اس مسئلے کو نبھانے کا کوئی مناسب طریقہ کار نہ تھا۔ آپ جانتے ہیں کہ ان کوششوں میں سب سے بھرپور اور جرات مندانہ کوشش وہ تھی جو اس صدی کے نصف ازل میں میرے وطن [ترکی] میں اس وقت کی گئی جب مغربی دنیا اور اسلامی دنیا میں جو بزدست فرق ہے، وہ کھل کر سامنے آ گیا تھا۔ تجدید پسند ترکوں کو یہ یقین ہو گیا کہ بیشتر قدیم ورثے کو چھوڑ کر اس کی جگہ جدید بدیسی اقدار کا حصول ضروری ہے۔ آج ان میں بہتوں کو یہ احساس ہو چکا ہے کہ وہ کسی حقیقی کامیابی سے ہم کنار نہیں ہو سکے، مگر

میرا خیال ہے کہ انھیں ہنوز یہ احساس نہیں ہو سکا کہ ان کا تجربہ غلط تھا اور جس طریقے پر انھوں نے اس مسئلے کو ہاتھ میں لیا تھا، اس کے باعث آغاز ہی سے ناکامی مقدر ہو چکی تھی۔

اب جبکہ اس افتد کا مشہوم زیادہ کھل کر ہمارے سامنے آ چکا ہے جو ہم پر اور دنیا نے تمدن میں ہمارے مقام پر پڑی، ہمارے لیے ناگزیر ہے کہ حقیقت سے آنکھیں چار کریں اور خود اپنے اوپر تنقید سے خوف نہ کھاتے ہوئے، حقیقی اسباب کا سراغ لگانے کی کوشش کریں۔ صرف مغربی نظاموں اور اداروں کی تقلید کھس کی کوشش سے نہ ب تک مطلوب نتیجہ حاصل ہو سکا ہے، نہ آئندہ ہو سکے گا، بلکہ جیسا کہ میں آغاز کلام میں عرض کر چکا ہوں، اس کے عین برعکس [نکا]۔ ایسی کوششوں سے بڑی حد تک مایوسی اور ابتری ہی پیدا ہوئی ہے، تاہم جو لوگ ماضی سے پیوستگی کا اصول اپنانا چاہتے ہیں، انھیں بھی لازم ہے کہ یہ نہ بھو میں کہ مسلمانوں کے ہاں بہت سے روایتی ڈھانچے قدامت اور پس ماندگی کا شکار ہو چکے ہیں، مثلاً مسجد میں وعظوں اور تقریریں کا مواد۔ ان کا سامعین پر کچھ اثر باقی نہیں رہا، کیونکہ واعظ یا خطیب علم کے اس اعلیٰ معیار پر فائز نہیں ہے جس کے بل پر وہ مثبت تبدیلی پیدا کر سکے، اور ماضی کی روایات کے مطابق، معاشرے کی علمی سطح کو بلند کر سکے۔

میں یہ نہیں کہنا چاہتا کہ یہ صورت حال صرف ہماری موجودہ [بیسویں] صدی پر طاری ہے۔ تہذیبی نقطہ نظر سے عام اسلام کی گزشتہ چند صدیوں کا مطالعہ کیا جائے تو یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ معاشرے کے نقطہ نظر سے ان اسلامی اداروں میں زندگی کی حرارت کئی سو برس پہلے سے ماند پڑنے لگی تھی اور گزشتہ چند صدیوں میں جس مسلمان عالم کی عظمت شان کو تسلیم کیا جاتا تھا، وہ درحقیقت اپنے علم کی گہرائی اور گیرائی، نیز تازہ کاری کی صلاحیت میں اسلاف کے معیار سے بہت فرود تھا۔

اس کی ایک مثال یہ ہے کہ تین سال ہوئے ترکوں نے ابراہیم حق ارض رومی نامی ایک عالم کا یوم ولادت منایا جس کی وفات دوسو برس قبل ۱۱۸۶ ہجری میں ہوئی تھی۔ اس سلسلے میں بطور خاص

اس کی کتاب معرفت نامہ کی زبردست قدر و منزلت کا چرچا ہوا، کیونکہ ترکوں کے خیال میں یہ کتاب نہ صرف تمام اسلامی علوم کا خلاصہ پیش کرتی ہے، بلکہ اس میں مؤلف کے دریافت کردہ بعض اہم نکات بھی شامل ہیں، جبکہ درحقیقت اسلامی علوم کی تاریخ پر نظر رکھنے والے کے لیے یہ مشکل نہیں کہ وہ کتاب کے سرسری سے مطالعے کے بعد ہی یہ معلوم کر لے کہ اس میں چند مآخذ کو — جن سے مؤلف کو استفادے کا موقع ملا — کیجی کر دیا گیا ہے، نیز یہ کہ مؤلف کو اندازہ نہ تھا، اور اس زمانے میں اس کا مکان بھی نہ تھا کہ اسے اس حقیقی معیار کا کچھ اندازہ ہوتا جس تک مختلف علوم میں مسلمان رسائی حاصل کر چکے تھے، اور اس کی اس کتاب میں تازہ کاری نام کی کوئی شے نہ تھی۔

آخر میں نہایت اختصار کے ساتھ یہ عرض کروں گا کہ سدی تہذیب میں جمود کی گہم ایک عمومی توجیہ کریں تو اسے ایک ایسی تاریخی حقیقت تسلیم کرنا ہوگا جو تاریخ میں ہر تہذیب پر وارد ہوئی ہے۔ اسلامی تہذیب کے وابستگان تو، جو مستقبل میں ویب ہی مقدم حاصل کرنا چاہتے ہوں جبکہ ماضی میں رہ چکا ہے، لازم ہے کہ جمود کے اسباب کا ٹھیک ٹھیک سراغ لگائیں۔

ورثے میں ملنے والے اداروں کا حقیقت پسندانہ تجزیہ کریں، اور تقلید محض سے دامن بچتے ہوئے دور حاضر کی میراث انسانی کے صالح عناصر کو جرأت مندی کے ساتھ اخذ کریں۔ یہ مہایت مشکل کام ہے جو از خود عمل میں نہیں آ سکتا۔ اس کا عمل میں آنا حقیقی معنوں میں منجھے ہوئے ذہن اور نہایت عالی مرتبہ علماء کے وجود پر موقوف ہے۔

وقت آچکا ہے کہ اسلامی معاشرہ ایسے منجھے ہوئے ذہان اور ایسے علماء کے حصول کی تدبیر کے سلسلے میں اپنی ہم ذمہ داری کو سمجھے۔ یہیں سے معاصر پڑھے لکھے مسلمان کے فرض کا آغاز ہوتا ہے تاکہ معاشرے کے اس بلند مقصد کا حصول ممکن ہو۔ لازم ہے کہ اس ذمہ داری کو اٹھانے والا پڑھا لکھا آدمی مادی طور پر، مائیت کی سطح پر، نیز آرام و آسائش کی سطح پر اس قربانی کے لیے تیار ہو جو اس پر عائد ہوتی ہے، نیز اپنے جیسے کی سچی در ضروری بے غرضی کو فراموش نہ کرے تاکہ وہ ایک گہرے اور وسیع سائنسی احیاء کی راہ ہو، رکھے۔

حواشی

۱. *Classicisme et declin Culturel dans l'histoire de l'Islam Actes du symposium international d'histoire de la Civilisation musulmane Bordeaux, 25-29 Juin 1956) Paris 1957*
۲. الحسن بن ابیثم کاتله فی اشکوک علی طلیموس، طبع تاجرد، ص ۳ ~
۳. ۱۵۱، اشاعت حیدرآباد، ۱۹۵۴ء
4. E Gilson *Heloise und Abelard Zugleich ein Beitrag Zum Problem Vom Mittelalter und Humanismus* Freiburg 1955, S 98f; H. Schipperges, *Ideologie und Historiographie des Arabismus, Beiheft zu Sudhoffs Archiv*, Wiesbaden, 1961, S 14.

اشارے



رجال

آدم ۶۷	ابن بلجہ ۱۰۶
آلفونسو دہم ۱۳۱	ابن جرج ۱۶۲
آلوئیس روانسولیس ۱۱۷	ابن الجزار ۶۲
ابراہیم بن ابی طالب ۱۷۰	ابن حجر العسقلانی ۱۵۷، ۱۶۹
ابراہیم بن شان بن ثابت ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۳۲-۱۳۴	ابن حمید ۱۶۹
ابراہیم بن محمد بن ایوب ۱۸۳	ابن الخطیب دیکھیے: لسان البدین ابن الخطیب
ابراہیم حقی ارض روی ۲۰۹	ابن درید دیکھیے: محمد بن الحسن
ابن خنق ۱۶۶، ۱۶۹-۱۷۰	ابن رشد ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۵۱-۱۵۲
ابن ابی اصیبعہ ۳۹	ابن زہر دیکھیے: عبدالمالک بن زہر
ابن ابی الخیثمہ ۱۸۳	ابن سعد ۱۶۵
ابن ابی سعد ۱۸۳	ابن سلام الحنفی ۸۱
ابن ابی شیحہ ۱۷۰	ابن شان دیکھیے: ابراہیم بن شان

ایگزٹرفون سمبولٹ ۸۴،۳۶	ابو ہریرہؓ ۱۷۱
اندریاس البانوس ۵۸،۳۵	ابو ہشام ۱۸۱
اوتو ویکپور ۳۱	اپونیوس ۸۷،۳۶
وزاعی ۱۶۸	اتین جیلسون ۲۰۵
اوس بن حجر ۱۹۱	احمد بن ابی طاہر ۱۸۳-۱۸۵
ابو رو ۱۸۷،۲۰-۱۸۹،۱۹۳-۱۹۴	احمد بن حارث دیکھیے: الخراز
الجاتی ۱۱۳، ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۲۲، ۱۲۸، ۱۵۳	احمد بن سلیمان طوسی ۱۸۳
بخاری، امام ۵۷، ۶۹، ۷۰، ۷۲، ۷۷، ۷۸، ۱۸	احمد بن علی بن خاتمہ ۵۷
بران مل ۸۹	اراکھو ستینز ۱۳۱
برٹکو ۶۸-۶۹	ارسطو ۱۷، ۲۷، ۳۲، ۳۳، ۵۳، ۷۳، ۷۷، ۸۰، ۸۷
برگ مین ۶۷	- ۱۱۸، ۱۲۶، ۱۳۰-۱۳۳، ۱۳۶-۱۳۷، ۱۴۷
برٹارڈوس ورومیریدہ ۱۱۹	۱۵۱-۱۵۲، ۲۰۱
بروکے ۱۳۱	ارشیدس ۸۷، ۳۶
بروکلمان دیکھیے: کارل بروکلمان	اریباسیوس ۵۳
بطرد جی دیکھیے ابو جعفر البطر د جی	اسحق بن عمران ۱۵۲، ۶۲
بطلمیوس ۹۶، ۳۵-۱۰۱، ۹۷-۱۰۲، ۱۰۳	اشرف علی تھانوی ۱۸
۱۱۳، ۱۰۷-۱۱۵، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۲۵، ۱۲۷	اصمعی الریاشی ۱۸۳
۱۱۳، ۱۵۱، ۱۴۷	افلاطون ۷۷، ۷۳، ۷۷
بقراط ۵۳-۵۴	اقلیدس ۹۱، ۵۵، ۳۶
بلاشیر ۸۱، ۱۹۰	اقلیدس ۱۳۱
بلیٹاس ۱۲۸	البرٹس مینفس ۱۱۸، ۷۰-۱۱۹، ۱۵۱

بنوموسیٰ ۸۷، ۳۶، ۱۳	جیرارڈ میرمن ۸۴
یواکس ۷۹-۷۰، ۷۱	جائینوس ۷۲، ۵۸، ۵۵-۵۴، ۵۰، ۳۳، ۳۶
ابوزجانی ۱۲۰، ۸۹	۱۵۲، ۱۱۳، ۷۳
البیرونی ۱۳، ۲۸، ۳۱، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۰۶، ۱۲۷-۱۲۸	جریر ۱۹۲
۲۰۳-۲۰۲، ۱۵۲	جعفر بن محمد بن جریر ۱۰۲
پاراسیسوس ۳۵	جملین ۶۸
پارے ۵۹	جمیل بٹینہ ۱۹۱
پادس ۵۳	جورف شاخت ۱۶۶
پرائٹل ۳۱	جولیس ہرش برگ ۶۰-۶۱
پریٹلے یوویزیئر ۷۹-۷۰، ۷۱	جولیس روسکا ۷۸، ۶۹
پلسر ۲۷	جوبان مر دیکھیے. رجبو مونٹافوس
پوانزباک ۱۲۱	جیرارڈ کرسونی ۸۹، ۱۱۵-۱۱۶، ۱۳۷
تبع ۹۲	جیکب ۱۸۸
تھامس تھامسن ۶۸	جیکب گولیس ۱۹
تھامس فون ایکون ۷۰	جیکب ریسکے ۱۳۱، ۳۶
تھیوفرانس ۱۲۶-۱۳۶، ۱۴۷	حامد بن الخضر الخجندی ۸۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۴۰
ثابت بن قزح ۸۹، ۹۹، ۱۰۸، ۱۱۸-۱۲۱، ۱۲۹	حجاج بن یوسف ۸۵
جابر بن الفلح ۱۰۸، ۱۱۵، ۱۱۷، ۱۲۰	حریری ۱۹
جابر بن حیان ۷۸، ۵۲، ۴۷-۸۰، ۱۵۱، ۲۰۱	احسن بن علی الخفاف ۱۸۳
جارج ہیڈلے ۱۲۹	احسن بن موسیٰ ۳۶
جر ۷۷، ۷۰، ۷۱	حلیہ ۱۹۱

حفص بن میسرہ ۱۷۱	رفیعی ۹۰
حماد الراویہ ۱۹۲-۱۹۳	روسکا دیکھیے جو لیس روسکا
حنین بن اسحاق ۱۵۲، ۷۳، ۶۲، ۵۳	رونوس ۱۵۲، ۱۳، ۶۲، ۴۳
الحندی دیکھیے حامد بن الخضر الحندی	رجو سونٹا نوس ۱۲۱-۲۰، ۱۱۶، ۳۷
الحراز (احمد بن حارث) ۱۸۳، ۱۷۹	ریٹر دیکھیے جموٹ، ٹر
خفاف دیکھیے الحسن بن علی الخفاف	الزیر بن بکار ۱۸۳
خلف الاحمر ۱۹۳-۱۹۴	الزرقالی دیکھیے ابو اسحاق ابراہیم بن یحییٰ
الخوارزمی ۱۱۳، ۸۶، ۷۳	الزرقالی
خورشید رضوی ۱۸	الزہراوی دیکھیے ابوالقاسم الزہراوی
دعبل الخزاعی ۱۸۱	زہری ۱۶۴، ۱۶۵-۱۶۷، ۱۹۳
ڈوزی ۱۶۰	زہیر بن ابی سلمیٰ ۱۹۱
ڈیکارٹ ۳۶	زوتر ۲۰
ذوالرمۃ الراعی ۱۹۳	زولونڈیک ۱۸۱
رابرٹس گروسٹے ۱۳۱، ۱۱۸-۱۳۲، ۱۳۱	زیاد بن ابیہ ۱۹۲
راجر بیکن ۱۱۸، ۷۰، ۳۵، ۳۲-۱۱۸، ۱۱۹-۱۵۱	سپرنگر ۱۵۸-۱۵۹، ۱۸۸
۱۵۲-	سائمن سٹیون ۹۰
رازی دیکھیے: ابوبکر محمد بن زکریا رازی	سائن شٹائیڈر ۲۰
رائی مان ۹۲	سدہوف ۵۷
رایموندوس لولوس ۱۵۴، ۸۰، ۷۰، ۳۵	سعید بن ابی غروبہ ۱۶۲
ربیع بن حبیب بھری ۱۶۲	سعید بن جبیر ۱۶۵، ۱۶۷
رضی الدین حسدیتی ۱۸	سفیان ڈری ۱۶۲

عبد الرزاق ۱۷	سقراط ۷۷، ۷۴
عبد الله بن مبارک ۱۷۰	سکندر طرابلسی ۶۳
عبد الله بن محمد ۱۷۱	سدم ۱۶۹-۱۷۰
عبد الله بن ابی سعید الوراق ۱۸۱	سلکیوس ۱۳۱
عبد الله بن مسلم بن قتیبه ۱۸۳	سوید بن سعید ۱۷۱
عبد الله بن المحتر ۱۸۳	سیڈلوٹ ۸۳
عبد الله بن عبد الملک بن مروان ۸۵	سیلوستر ثانی ۱۱۲
عبد المظیف البغدادی ۵۸	شافعی، امام ۱۶۶
عبد الملک بن زهر ۵۶	شیر جس ۱۱۲، ۵۷
عبد المالك بن مروان ۸۵	شرف الدین طوسی (المظفر بن محمد بن المظفر)
عبید بن شریه ۱۹۲	۸۸، ۳۸
عطیہ بن ابی رباح ۱۶۵	شرام ۳۱
علی بن موسیٰ مجوسی ۱۳۹	شعبه ۱۶۵
عمر اموی ۶۰-۶۱	شعی ۱۹۲
عما نول کانت ۱۲۹	شیر محمد زمان ۱۸
عمر بن حبیب ۱۶۶	طبری ۱۶۹، ۱۷۲، ۱۸۱
عمر خیام ۸۳-۸۵، ۸۸، ۱۰۵	طهران ۱۹
عمر بن شبہ ۱۷۸-۱۷۹، ۱۸۱-۱۸۲	طہ حسین ۱۸۹، ۱۹۱
علی بن یحییٰ النخعی ۱۸۱	ظفر اسحاق انصاری ۱۸
علی ۱۶۵	عامر الشعی ۱۶۵
علی بن العباس الجوسی ۵۸، ۵۷، ۵۳	عبد الحمید، چودھری ۱۸

کرٹ پرنٹنگ ۳۶

کرنگو ۱۹۰

کعب بن زبیر ۱۹۱

کمال الدین الفارسی ۳۶، ۵۳

کیمت ۱۹۳

الکندی (ابو يوسف یعقوب بن اسحاق الصائغ)

۱۵۱، ۱۳۳، ۱۳۲، ۱۲۷، ۱۱۸، ۳۶، ۱۳

کو پرنٹنگس ۱۵۵، ۱۲۲، ۱۱۵، ۱۰۸، ۱۰۵، ۹۵

کورچین ۲۷

کپلر ۱۳۲، ۱۱۶، ۹۰

کیولیری ۸۹

گربرٹ ۱۱۳-۱۱۲

گورنمنٹ ۲۰۰، ۱۳۱، ۱۳۰، ۳۶

گلیلیو ۱۲۲

گورنمنٹ ۱۵۸، ۱۳۱، ۱۶۱-۱۶۶، ۱۶۵-۱۸۱،

۱۸۹

گیوم ۱۱۷

لائل ۱۹۰

لسان الدین ابن الخطیب (محمد بن عبدالقدیر بن

سعید سلمانی) ۵۷-۵۶، ۳۷

لوئیس ۱۱۲

علی بن مبارک ۱۶۸

عوانہ بن الحکم ۱۹۲، ۱۷۹

عیسیٰ بن میمون ۱۷۰

غیاث الدین اکاشی (جمشید بن مسعود) ۳۸،

۹۲، ۸۸

فرانز روزنتال ۳۳

فرانز وڈیک ۸۵

فرزدق ۱۹۲-۱۹۱

الفرغانی ۱۱۳-۱۱۷، ۱۳۸

فلوری ۹۶

فدائش میر ۱۸۱

فضل احمد شمس ۱۸

فوارسینزکین ۱۱-۱۷

فون رومن ۹۳

قزاق ۱۹۲، ۱۶۲

قطب الدین شیرازی (محمود بن مسعود بن

مصیح) ۱۳۲، ۱۰۸، ۱۰۵، ۳۸

قسطنطین الافریقی ۱۳۹-۱۳۸، ۱۱۳، ۶۲

کارل ہردکلمان ۱۸۹، ۲۳-۲۱، ۲۰، ۱۱

کثیر عزہ ۱۹۱

کراوس ۷۸، ۷۵-۶۹، ۲۷

محمد انغزالی ۱۸	لے گریج ۹۱
محمود احمد غازی ۱۸	لیوی بن کرسون ۱۲۰، ۸۹-۱۵۳، ۱۳۱
مختار ثقفی ۱۹۱	لیوی ڈیاوید ۱۹۰
امدانی ۱۸۳، ۱۸۱، ۷۹، ۷۶	لیویریزر دیکھیے پر-سٹے لیویریزر
المرزبانی ۱۷۶	لویت شیوسکی ۹۲
مسلم، امام ۱۸۱، ۱۷۲-۱۷۰	لیونارڈو ڈاونچی ۱۳۰، ۹۱، ۴۱
مسلم بن ابراہیم ۱۷۰	لیونارڈو وینوٹاچی ۱۵۴
معاذ بن جبل ۱۶۸	لیون ہارٹ فوکس ۴۵
معاویہؓ، امیر ۱۹۴	مارگولیتس ۱۸۹
معمر بن راشد ۱۶۲، نیز دیکھیے ابو عبیدہ معمر	ماہر اشرید ۹۷، ۳۳
بن راشد	مائیکل سرویش ۵۸، ۴۵
معمر بن ہمام ۱۷۱	مائیکل سکاٹ ۱۵۲، ۱۱۷
منصور ۸۳-۸۳	المابالی (ابو عبداللہ محمد بن عیسیٰ) ۸۷، ۳۶، ۱۳
منصور عباسی ۹۶	مجاہد ۱۷۰
موسیٰ بن شاکر ۸۷	محمد بن اسحاق دیکھیے ابن اسحاق
میکس مولر ۵۷	محمد بن الحسن بن ورید ۱۸۲، ۱۷۹-۱۷۸
میکل لارین ۹۱	محمد بن السائب الکلی ۱۹۲
میور ۱۸۸	محمد بن عباس دیکھیے الیزیدی
ناصر الدین الاسد ۱۹۰	محمد بن عمرو الباہلی ۱۷۰
نصیر الدین طوسی (محمد بن محمد بن الحسن) ۳۷،	محمد بن یحییٰ بن الصائغ دیکھیے بن بابہ
۱۲۰، ۱۰۸، ۱۰۵، ۹۸، ۹۰	محمد بن یوسف بن معاذ ۱۱۶

نعمان بن المنذر ۱۹۱	ہارون بن محمد ۱۸۴
نلڈ کے ۱۸۷-۱۸۹، ۱۹۴	ہدبہ بن خشرم ۱۹۱
نور الدین البطر و جی ۱۵۲	ہرمس ۷۷، ۷۸
نریری ۱۳۲	ہشام بن حسان ۶۴
نیدل وں دمشقی ۱۱۷-۱۱۸، ۵۲۰	ہلموٹ ریئر ۱۱، ۲۱، ۵۷، ۱۷۹، ۱۹۹
والہر ۵۹	ہودس ۶۸
ولجے ۸۹	ہومر ۹۰
وسٹفلڈ ۱۹	ہومیارد ۶۹، ۷۱
وکج ۱۶۸	ہیمر پگسٹل ۱۹
ولہاوژن ۱۸۸	یزید بن مفرغ الحمیری ۱۹۴
وزنخ ۱۹	الیزیدی (محمد بن العباس) ۱۷۹
ویڈیمان ۴۱-۴۲، ۱۲۰، ۱۲۶، ۱۲۷	یعقوب بن طارق ۹۶
ویگ لیب ۶۷	یوسف العش ۱۹۰
ہارون بن الزیات ۱۸۴	یولر ۹۱



اماکن

آسٹریا ۲۰	الجذائر ۶۲، ۱۱۳، ۱۳۸
انگلی ۳، ۳۵، ۶۲، ۱۱۱، ۱۲۲، ۱۳۰، ۱۳۸-۱۳۹	امریکہ ۲۲، ۱۳۹، ۱۸۱
۱۳۹، ۱۵۳	اندلس ۱۱۶، ۱۳۵، ۱۳۹
استانبول ۲۱، ۱۵۸، ۱۷۷	انگلستان ۱۳۸

اوسکسٹو ۱۱۹، ۱۳۱	ڈنمارک ۳۱
ایران ۸۵، ۹۶، ۱۳۵	رام پور ۱۲۶
بائل ۳۵، ۱۲۶، ۱۳۵	رقہ ۹۷
بارسلونا ۱۱۲	سارنو ۱۳، ۱۳۸، ۱۳۹
برلن ۶۹	سسی ۶۲، ۱۳۸، ۱۳۹
بروکسل ۲۲	سمرقند ۹۹
بصرہ ۱۶۲، ۱۷۰	سوئٹزرلینڈ ۲۰
بغداد ۹۷	سوڈان ۶۷
بورڈو ۳۰، ۱۹۸	شارتر ۱۱۳
بیزنطہ ۱۳، ۶۱، ۱۱۱، ۱۳۹	شام ۸۵، ۱۵۴
پاڈوا ۳۵، ۵۸، ۱۲۲	شماسہ ۹۷
پالمو ۱۳۸	طرابلس ۱۰۶، ۱۳۲
پیرس ۸۳، ۱۱۳، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۷، ۱۳۷	طیبتہ ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۳۷
تدمر ۹۷	طوبوز ۱۱۳، ۱۳۷
ترکی ۱۶، ۹۶، ۲۰۸	عرق ۸۵
تور ۱۳۷	فرانس ۳۵، ۶۸، ۱۸۱، ۱۹۸
تہران ۱۲	فرینکفرٹ ۱۱، ۱۲، ۱۹۷
ٹینس ۱۵۳	قاہرہ ۵۸، ۱۵۸
جرمنی ۳۵، ۱۸۱	قسنطنیہ ۱۰۶، ۱۲۲، ۳۵، ۱۵۵
خرسان ۱۷۰	قشالیہ ۱۲۱
دمشق ۳۵، ۵۸، ۹۷	کونہ ۱۶۲

۶۸ گنگو	ہند ۱۳۵، تیز ویکھیے ہندوستان
لائبن ۱۹	ہندوستان ۱۳۳، ۱۲۶، ۹۶
لندن ۱۱۷	مکن ۱۹۲، ۱۶۲
مراۃ ۹۹	یورپ ۱۹-۱۸۳، ۸۰، ۶۲، ۵۶، ۴۹، ۴۲، ۲۰
مارساز ۱۱۳، ۱۷	۹۵، ۸۰، ۱۱-۱۱۲، ۱۱۷، ۱۲۲، ۱۳۱-
مصر ۱۸۹، ۱۳۳، ۱۲۶، ۸۵، ۶۷	۱۳۳، ۱۳۸-۱۵۱، ۱۵۳-۱۵۶
مکہ ۱۶۲	یونان ۱۲، ۳۱، ۳۶-۳۷، ۴۷، ۴۹، ۶۰-۶۲،
ویانا ۲۰	۷۲، ۷۳، ۷۷، ۸۷، ۹۶، ۹۸، ۱۰۰، ۱۲۱،
ہالینڈ ۱۶۰، ۶۸، ۱۹	۱۳۳-۱۳۵، ۱۳۵، ۱۳۷، ۲۰۵
ہسپانیہ ۱۳۷، ۱۱۱، ۵۸، ۱۳	



کتب و جرائد

الآثار الباقیہ عن القرون الخالیہ ۱۲۹	مقدمہ "۱۳۱-۱۲۲"
الآثار العلویہ ۱۳۳، ۱۲۶	تاریخ ادب عربی (بروکلن) ۱۸۹
الابانہ عن الطریقۃ لمعرفہ ۱۳۲	تاریخ ادب عربی (بیمبر پرگش) ۲۰
اخبار الشعراء ۱۸۱	تاریخ اطباء عرب ۱۹
اصول الهندسہ ۸۶	تاریخ بغداد ۱۸۵
"بخاری کی اجماع الصحیح کے مآخذ پر تحقیقات" ۷۷	تاریخ التراث العربی ۱۲۱، ۱۱۵، ۱۹، ۲۲،
"بطليموس کی عظیم کتاب کا	۲۲، ۲۹، ۴۴، ۹۲، ۹۹، ۱۰۵، ۱۲۲، ۱۳۲
	۱۶۲، ۱۶۳، ۷۷، ۸۰، ۱۸۲، ۱۸۵-۱۸۶

تاریخ طبری ۱۶۰	سوالاسرار ۷۸
تاریخ نگارش های عربی - (۱) کتاب	السماء و العالم ۱۱۷
خانه و مجموعه های نسخه	سندھند [سدهانت] ۹۶، ۷۳
های خطی عربی در جهان (۱۲)	سنن ابی داؤد ۱۶۶
التصریف ۵۹	سنن دارمی ۱۶۱
"جابر بن حیان کے افسانے کا خاتمہ" ۶۹	سیاروں کا جدید نظریہ ۱۲۱
الجامع (ریح بن حبیب بصری) ۱۶۲	صحیح بخاری ۱۵۹، ۱۸۱، نیز دیکھیے:
الجامع الصحيح (بخاری) ۱۷۷، ۱۵۷	الجامع الصحيح
نیز دیکھیے: صحیح بخاری	صحیح مسلم ۱۵۹، ۱۷۱، ۱۸۱
جامع معمر بن راشد ۱۶۲	الطب المنصوری ۵۷
الجبر والمقابلہ (عمر خیام) ۸۳	طبقات الشعراء ۱۸۱
جمہرۃ النسب ۱۸۳	طبقات الشعراء المحدثین ۱۸۵
الحاوی ۵۳	عرب جاہلیت کے آثار ۱۸۸
حماسة ابی تمام ۱۹	العقد الفريد ۱۷۶
دراسات اسلامیه ۱۶۵	علل الاشياء او سر الخلیقه ۱۲۸
دیوان لبید ۱۹۱	عیون الاخبار ۱۷۶
رسائل اخوان الصفاء ۱۲۵	عیون الانباء فی طبقات الاطباء ۵۰
زیج [بطلمیوس] ۹۷	فکر و نظر (اسلام آباد) ۱۲
زیج طلیطہ ۱۱۷	فہرست کتب خانہ برلن ۲۰
مع معلقات ۱۹	فی الشعر الجاہلی ۱۸۹
	فی الشکوک علی بطلمیوس ۲۰۱

بنی نوع انسان کی ترقی اور فلاح و بہبود کا انحصار جہاں عدل و انصاف اور دیانت و امانت جیسی اعلیٰ اخلاقی اقدار پر مبنی معاشرے کے قیام پر ہے، وہیں خالق کائنات کے دیے ہوئے مادی وسائل کا بہتر اور بھرپور استعمال بھی ضروری ہے، اور ان وسائل کو خوب سے خوب تر انداز میں برتنے کے لیے علم و تحقیق لازمہ اول ہے۔ مسلم تہذیب نے اپنے سنہری دور میں اخلاق اور علم و تحقیق کو اس طرح باہم آمیخت کیا کہ زندگی کا حسن بڑھ گیا تھا، مگر بعد میں آنے والے لوگ مسلم تہذیب کے تاریخ ساز کارنامے کو بھلا بیٹھے، یا انہوں نے اسے تسلیم کرنے میں بخل سے کام لیا۔ عہد حاضر کے بلند پایہ کتاب شناس، ترک عالم فواد سیزگین نے مسلم تہذیبی سرمائے کی کھوج پڑتال کے دوران میں متعدد غلط فہمیوں، اور شعوری طور پر پھیلانی گئی غلط بیانیوں کو صاف کیا ہے۔ اس سلسلے میں ان کی کاوش محاضرات فی تاریخ العلوم العربیہ والاسلامیہ بالخصوص اہم ہے۔

محاضرات کو وطن عزیز کے معروف دانش ور اور عربی زبان و ادب کے فاضل ڈاکٹر خورشید رضوی نے ۱۹۸۶ء سے ۱۹۹۳ء کے درمیان ان دنوں آر و میں منتقل کیا تھا، جب ڈاکٹر صاحب ادارہ تحقیقات اسلامی - اسلام آباد سے وابستہ تھے۔ ڈاکٹر صاحب کی متعدد علمی و فکری کاوشوں میں شاخ تنہا (مجموعہ کلام)، تالیف (مجموعہ مضامین)، عربی شاعری: ایک تعارف اور ابن الشعار (م ۱۲۵۶ھ) کی تالیف قلائد الجمان فی فرائد شعراء هذا الزمان کی جلد ششم کی تحقیق و تحشیہ شامل ہے۔

ادارہ تحقیقات اسلامی

اسلام آباد

تمام کتابیں بنامالی فائدے کے پی ڈی ایف کی جاتی ہیں۔
مصنف کی رائے اور کتابی مواد ہمارا متفق ہونا ضروری نہیں



سید حسین احسن
فیکٹ گرپ
کامیڈی

03145951212

03448183736

inshar